

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PENTECÔTISME AU QUÉBEC: CONVERGENCE D'IMAGINAIRES  
RELIGIEUX ET RÔLE DES FEMMES IMMIGRANTES

THÈSE  
PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR  
ESTELA FERRARO

MARS 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## AGRADECIMIENTOS

En principio quiero expresar mi más profundo agradecimiento a los directores de mi tesis, profesores Andrés Corten y Gérard Rochais, por su invaluable contribución para que éste trabajo llegara a buen término. La generosidad de ambos para compartir su conocimiento y sostener el largo proceso de investigación culmina finalmente en esta tesis. Además, y como la finalización de este trabajo coincide con el fin de mis estudios llevados a cabo en la Universidad du Québec à Montréal por más de un decenio, quiero hacer llegar mi reconocimiento a todos y cada uno de los profesores que coadyuvieron con su labor a mi formación. Con algunos de ellos he tenido la dicha de tomar varios cursos en los distintos estadios de mi carrera. Muchas gracias, entonces, a Jean-Jacques Lavoie, Giuseppe Samona, Jacques Pierre, Mathieu Boisvert, Gérard Rochais, Guy Ménard. También agradezco el soporte de las secretarías del Département des sciences des religions Maryse Ribou y Lyse William.

Un especial agradecimiento a los profesores y profesoras que confiaron en mí dándome cabida como colaboradora en los grupos de investigación en los que pude adquirir la experiencia de trabajar en grupos enriquecedores. Gracias a Andrés Corten, director del *GRIPAL* (Groupe de Recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine); a Louis Rousseau, Mathieu Boisvert y Marie-Andrée Roy, directores y directora del *GRIMER* (Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur le Montréal Ethnoreligieux). Mi gratitud a esta última, que en su calidad de directora del *IREF* (Institut de Recherches et d'Études Féministes) fue un gran sostén en las últimas etapas de mis estudios. Así como a los profesores Alejandro Frigerio, Daniel Míguez y Pablo Wright de la Universidad de Buenos Aires y miembros de la *Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR*.

Por último, agradezco a mi familia por su apoyo incondicional durante todo este tiempo. A Miguel Ángel, Nora, Olgui y el resto de mi *tribu* de Buenos Aires. A mis nietos Yanina, Vincent, Dalía, Zoé, David, Nico. A Jean y Frédéric. A mis hijas, Pablo y Joy por confiar en mi proyecto. Gracias a todos!

Estela Ferraro  
Marzo del año 2009

## ÍNDICE

Lista de figuras: videos y fotos en DVD e ilustraciones en anexos .....	viii
Lista de las siglas utilizadas en el texto .....	xiv
Résumé .....	xvi
INTRODUCCIÓN .....	1
PRIMERA PARTE: EMERGENCIA, DIVERSIDAD-CRECIMIENTO Y EXPANSIÓN DEL PENTECOSTALISMO <i>MODERNO</i> EN EL MARCO DE LA MUNDIALIZACIÓN .....	12
CAPÍTULO 1: ALGUNAS DE LAS CARACTERÍSTICAS DE LA <i>EMERGENCIA</i> DEL PENTECOSTALISMO MODERNO .....	16
1.1 La <i>paternidad</i> del pentecostalismo moderno en un contexto de crisis .....	16
1.2 El contexto religioso en el que emerge el pentecostalismo .....	18
1.3 La cuestión de género en los procesos de inclusión o exclusión de las mujeres pentecostales .....	21
• <i>desde la óptica masculina</i> .....	21
• <i>desde la óptica femenina</i> .....	23
CAPÍTULO 2: LOS EFECTOS DEL CRECIMIENTO Y DIVERSIDAD PENTECOSTALES EN EL LUGAR DESTINADO A LAS MUJERES .....	27
2.1 Crecimiento y diversidad pentecostales.....	28
2.2 ¿La cuestión de la pobreza como <i>matriz</i> de los <i>discursos</i> o de la praxis pentecostales? .....	34
2.3 El lugar de la mujer pentecostal .....	37

CAPÍTULO 3: LA EXPANSIÓN PENTECOSTAL COMO ESPEJO DE LA <i>DIABOLIZACIÓN</i> DE LAS RELIGIONES TRADICIONALES Y DE LAS MUJERES LIGADAS A LAS MISMAS .....	42
3.1 Expansión pentecostal en el África y en América Latina.....	43
3.2 ¿Magia neo-pentecostal vs magia tradicional en la expansión de la <i>IURD</i> (Iglesia Universal del Reino de Dios del Brasil)? .....	49
3.3 <i>Diabolización</i> femenina por su contacto con las religiones tradicionales.....	52
3.3.1 Breve descripción de las religiones tradicionales <i>diabolizadas</i> por el pentecostalismo .....	52
3.3.2 El <i>comercio</i> femenino con las fuerzas espirituales de las religiones tradicionales.....	54
SEGUNDA PARTE: EL PENTECOSTALISMO EN CANADÁ, QUEBEC Y MONTREAL .....	61
CAPÍTULO IV: LA LLEGADA DEL PENTECOSTALISMO A CANADÁ .....	65
4.1 La acción de algunas de las figuras que intervienen en la expansión pentecostal hacia Canadá .....	66
4.2 Toronto: ¿la ciudad <i>elegida</i> ? para ser bañada por las <i>olas</i> de las manifestaciones pentecostales que se extenderían al resto del mundo .....	70
4.2.1 El Latter Rain Movement .....	71
4.2.2 El movimiento Vineyard de Toronto .....	73
4.3 El imaginario pentecostal en la <i>curación divina a distancia</i> que se adopta en Canadá ....	76

CAPÍTULO V: EL PENTECOSTALISMO EN QUEBEC, O ¿QUEBEC COMO UN <i>BUEN</i> ESCENARIO PARA EL PENTECOSTALISMO? .....	79
5.1 Los movimientos que contribuyen a la <i>transformación</i> de lo religioso en Quebec .....	80
• la <i>Revolución Tranquila</i> .....	80
• la <i>Revolución Jesús</i> .....	83
5.2 El pentecostalismo protestante quebequense .....	86
5.2.1 El libro de Peter Hocken .....	86
5.2.2 Los textos de Michael Di Giacomo .....	87
CAPÍTULO VI: EL PENTECOSTALISMO EN MONTREAL.....	91
6.1 Los canadienses anglófonos y francófonos en la gesta del pentecostalismo en Montreal .....	93
6.1.1 El contexto socio-político y cultural quebequense para los inmigrantes pentecostales .....	96
6.2 El imaginario del movimiento carismático o «pentecostalismo católico» y los sociopolíticos de izquierda .....	97
6.2.1 La <i>renovación carismática católica</i> en Montreal .....	99
6.2.2 La continuidad del exorcismo de <i>Satán</i> y la pérdida del lugar de la mujer en el <i>combate</i> carismático .....	102
6.3 Los <i>lugares de culto</i> pentecostales en el paisaje de Montreal .....	106
6.3.1 La extensión pentecostal <i>extra-muros</i> : las <i>células domiciliarias</i> .....	109

6.3.2 El espacio que ofrecen las <i>células</i> pentecostales a la mujer .....	113
6.3.3 Proselitismo pentecostal y conversión: <i>imaginario</i> e <i>identidad</i> pentecostales .....	114
TERCERA PARTE:	
TESTIMONIOS DE LAS INMIGRANTES PENTECOSTALES EN MONTREAL: EL IMAGINARIO PENTECOSTAL COMO TAMIZ DE SUS PERCEPCIONES .....	117
CAPÍTULO VII: PERCEPCIÓN DEL <i>DESORDEN</i> Y EL <i>ORDEN</i> COMO PRODUCTO DE LA CONVERSIÓN DE LAS INMIGRANTES AFRICANAS Y LATINOAMERICANAS .....	
7.1 Relatos sobre el <i>orden</i> que aporta la conversión al pentecostalismo en sus vidas .....	122
7.1.1 Conversión de las inmigrantes africanas .....	123
7.1.2 Conversión de las inmigrantes latinoamericanas.....	125
7.2 El imaginario pentecostal como producto de la conversión .....	127
7.2.1 Distinción entre el imaginario tradicional y el pentecostal .....	127
7.2.2 Relación entre imaginario-pentecostal y <i>orden-desorden/sagrado-profano</i> ..	131
CAPÍTULO VIII: LAS INMIGRANTES PENTECOSTALES Y SU PERCEPCIÓN SOBRE EL <i>ORDEN-DESORDEN</i> EN LA SOCIEDAD QUEBEQUENSE .....	
8.1 Percepciones sobre la relación hombre-mujer y el matrimonio .....	137
8.1.1 La <i>igualdad</i> y la <i>libertad</i> de la mujer vista por las pentecostales .....	137
8.2 El imaginario cultural y pentecostal en el control de la natalidad y el aborto .....	139
8.3 Imaginario pentecostal y realidad: poligamia, violencia y divorcio .....	142
8.3.1 El divorcio <i>a causa</i> de la cultura quebequense .....	143

CAPÍTULO IX: <i>APROPIACIÓN Y DEVOLUCIÓN «SELECTIVAS» SEGÚN EL IMAGINARIO CULTURAL Y RELIGIOSO DE LAS INMIGRANTES PENTECOSTALES EN EL ÁMBITO DE MONTREAL</i> .....	146
9.1 El <i>orden</i> en la sociedad local como motivo de interés para la <i>apropiación</i> .....	148
9.2 Los componentes de la <i>devolución</i> selectiva a la sociedad quebequense .....	152
9.2.1 Los <i>beneficios</i> del imaginario pentecostal .....	153
9.2.2 Los <i>beneficios</i> del <i>milagro</i> , la <i>liberación</i> y la <i>sanidad espiritual</i> .....	155
9.3 Los <i>motores</i> que impulsan la transmisión de la religión pentecostal a los hijos .....	159
9.3.1 El temor por el tipo de relación padres-hijos en la sociedad de acogida .....	159
9.3.2 La religión pentecostal como <i>modelo</i> de vida <i>ideal</i> para los hijos .....	162
CONCLUSIÓN .....	166
ANEXOS:	
ANEXO DE LA PRIMERA PARTE .....	176
ANEXO DE LA SEGUNDA PARTE.....	185
ANEXO DE LA TERCERA PARTE.....	196
BIBLIOGRAFÍA.....	203
GLOSARIO .....	223



## LISTA DE FIGURAS: VIDEOS Y FOTOS EN DVD E ILUSTRACIONES EN ANEXOS

## VIDEOS DE LA PRIMERA PARTE:

## A. Azuza Street: referencia p. 17, nota 31:

a-1: *Azuza Street Revival* con imágenes de la misión de la calle Azuza y del pastor Seymour. Fuente: [untherthetaitproduction.com](http://untherthetaitproduction.com)

B. *Milagros y dones* pentecostales: ref. p. 19, nota 35:

b-1: Sanidad milagrosa. Fuente: *Iglesia del Millón de Almas de Bogotá* (Colombia).

b-2: Pr. portorriqueño Figueroa. Campaña en México. Traen mujer muerta y Dios la revive. Fuente: *Ministerio Unidos en Cristo*: Raca Christian Videos Producciones.

C. *Glosolalia* o hablar en lenguas:

c-1: Interpretación de lenguas del Pr. Dennys Ostos. Fuente: Pastor Dennys Ostos.

## D. Curaciones divinas:

d-1: Campañas mundiales de liberaciones y sanaciones milagrosas de Carlos Annacondia. Fuente: Archivos de Evangélicos de Buenos Aires

d-2: Inauguración templo IURD en Soweto, África del Sur e inicio de campaña de sanación. Fuente: *IURD* del Brasil.

## E. Exorcismos:

e-1: Liberación de los demonios Pr. José Farmerio. Fuente: *Ministerio a Dios sea la Gloria* [www.ministerioadiossealagloriaylahonra.com](http://www.ministerioadiossealagloriaylahonra.com)

e-2: Exorcismo de los demonios por el Bautismo en el agua y el Espíritu-santo. Fuente: *Ministerio Unción del Cielo* HNT.

## F. Pentecostales vs cultos afro-brasileños: ref. p. 51 nota 64:

f-1: IURD vs cultos afro-brasileños. Fuente: Documento Especial de la Iglesia Universal.

f-2: IURD vs Umbanda. Fuente: *IURD*.

VIDEOS DE LA SEGUNDA PARTE:

Referencia p. 73, nota 83:

a-1 Toronto Airport Christian Fellowship EPK 20 January 1994

a-2 About Us Video de la Vineyard de Toronto

Referencia p. 73, nota 84:

a-3 «Si vous êtes encore dans ce 'fleuve', sortez de là, un pasteur Vineyard de Toronto se repent».

Referencia p. 76, nota 86:

a-4 Rodney Howard-Browne Ministering in Florida.

Referencia p. 76, nota 88:

a-5: Benny Hinn in Argentina.

Videos de Carbone: referencia p. 111, nota 111:

a-6: 13 Janvier 2008 Pasteur Alberto Carbone

a-7: Palais des congres777 Promoción Carbone

a-8: Temoignage Soirée Guerison -MCI Canadá- G12 clip 1

a-9: Temoignage Soirée Guerison -MCI Canadá- G12 clip 2

a-10: Temoignage Soirée Guerison -MCI Canadá- G12 clip 3

FOTOS DE LOS LUGARES DE CULTO PENTECOSTALES DE LA SEGUNDA PARTE:  
referencia p. 107, nota 107:

- 1) La «calle de los lugares de culto» de Montreal (Blv. Saint-Michel)
  - a) lugar de culto frecuentado por la comunidad negra, sin nombre ni señales evidentes
  - b) lugar de culto frecuentado mayoritariamente por negros
  - c) lugares de culto que indican su pertenencia pentecostal (uno está en venta)
  - d) ejemplo de lugar de culto cuyo nombre no especifican su pertenencia pentecostal
  - e) lugares de culto que comparten un mismo edificio
  - f) lugares de culto con una *clientela* latinoamericana que son vecinos sobre la misma calle
  - g) ejemplo de alquiler y venta de lugares de culto
- 2) Un lugar de culto pentecostal sobre la Av. Papineau:
  - h) ejemplo de un probable conflicto generado por la *vecindad* con un lugar de culto.

Fuente: Fotos de Estela Ferraro tomadas en verano-otoño 2006, invierno 2007.

## LISTA DE FOTOS DE LA TERCERA PARTE: referencia p. 121 nota 130:

- A. Fotos de las fachadas de las dos iglesias donde se captaron los testimonios:
  - a-1: *Asamblea de Dios Nueva Unción/Assemblée de Dieu Nouvelle Onction*
  - a.2: *CEP*
- B. Foto de los colaboradores del pastor de la *CEP*:
  - b-1: fotos de los diáconos y las diaconesas de la *CEP*:
- C. Fotos de la *Asamblea de Dios Nueva Unción*: ref. p. 127, nota 135:
  - c-1: fotos de los almuerzos acostumbrados después del culto de los domingos en la *Asamblea de Dios Nueva Unción*.
- D. Fotos del pastor y algunos de los miembros de la *A.C.P.V.M.*: ref. p. 134, nota 141.
  - d-1: fotos del pastor y de los asistentes –africanos y latinos- en la *A.C.P.V.M.*
- E. Fotos de la *Iglesia Pentecostal Roca de Salvación*: ref. p. 157, nota 145:
  - e-1: fotos de la *curación divina* e imposición de manos del pastor sobre la cabeza de los fieles tomadas en la *Iglesia Pentecostal Roca de Salvación*.

Fuente: Fotos de Estela Ferraro tomadas en verano-otoño 2006, invierno 2007 (salvo la foto b-1 de los diáconos y las diaconesas de la *CEP*).

## ILUSTRACIONES EN ANEXOS

### ANEXO DE LA 1ª PARTE:

Anexo 1,1, p. 177: mapa del África subsahariana.

Anexo 1,2, p. 178: Charles F. Parham.

Anexo 1,3, p. 179: árbol del protestantismo con la genealogía del pentecostalismo moderno y mapa histórico del pentecostalismo.

Anexo 1,4, p. 181: mapa del África con el crecimiento pentecostal.

Anexo 1,5, p. 182: tabla confeccionada por Oro con el cuadro religioso de los países latinoamericanos.

Anexo 1,6, p. 183: mapa con las áreas andinas.

Anexo 1,7, p. 184: Los diez mandamientos de Macedo para las mujeres que figuran en su libro *O Perfil da Mulher de Deus*.

### ANEXO DE LA 2ª PARTE:

Anexo 2,1, p. 186: mapas de Canadá, Winnipeg (Manitoba) y Toronto (Ontario).

Anexo 2,2, p. 188: las simbologías de la *Iglesia Cuadrangular* de Aimée Semple McPherson y del *Cuádruple Evangelio* de Simpson.

Anexo 2,3, p. 190: la carta en la que Gowdy manifiesta su arrepentimiento.

Anexo 2,4, p. 191: mapa con la ubicación de la provincia de Quebec y Montreal en Canadá.

Anexo 2,5, p. 192: ejemplos de promociones de elementos para curar de la *IURD*, bajo el slogan *Pare de sufrir* en un periódico hispano de Montreal.

Anexo 2,6, p. 194: los gráficos con la población femenina y las mujeres categorizadas como minorías visibles.

Anexo 2,7, p. 195: dinámica del modelo de crecimiento integral y organigrama con la implicación de los laicos y la delegación de tareas.

## ANEXO DE LA 3ª PARTE:

Anexo 3.1, p 197.: mapas de la República Democrática del Congo, Camerún y América Latina.

Anexo 3.2, p 199, gráfico del principio *hologramático* de Morin y del que tiene agregados los elementos que se tratan en esta parte.

Anexo 3.3, p 200: explicación referida a las cosas o personajes sacros que en Quebec se utilizan como insultos.

## LISTA DE LAS SIGLAS UTILIZADAS EN EL TEXTO

ACFAS: Association Francophone pour le Savoir (en el mes de mayo del año 2001 ACFAS –que significaba Association Canadienne Française pour l’Avancement des Sciences- toma el nombre de Association Francophone pour le Savoir pero conserva el acrónimo ACFAS)

ACFRCC: Assemblée Canadienne Francophone du Renouveau Charismatique Catholique

ACPVM: Assemblée Chrétienne De La Parole Vivante de Montréal

APDC: Assemblées de la Pentecôte du Canada

CEBs: Comunidades Eclesiales de Base

CEP: Communauté Évangélique de Pentecôte

CINR: Centre d’information sur les Nouvelles Religions

CLSC: Centre Local de Services Communautaires

CRI: Conseil des Relations Interculturelles

CRIEC: Centre de recherche sur l’immigration, l’ethnicité et la citoyenneté

FLITE: Formation intensive de Langue Française pour l’Évangélisation

GRIMER: Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur le Montréal Ethnoreligieux

GRIPA: Groupe de Recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine

IBB: Institut de Bérée de Montréal

INRS: Institut National de la Recherche Scientifique

IREF: Institut de Recherches et d’Études Féministes

IURD: Iglesia Universal del Reino de Dios

NAYA: Noticias de Antropología y Arqueología

MCI: Misión Carismática Internacional

MCI AC: Misión Carismática Internacional de Alberto Carbone en Montreal

OING: Organismes Internationales non Gouvernementales de la Francophonie

ONU: Organización de las Naciones Unidas

PAOC: Pentecostal Assemblies of Canada

PAS: Mouvement de la *Pluie de l'arrière-saison/ Latter Rain Movement*

RCC: Renovación Carismática Católica

RDC: República Democrática del Congo

SISR: Société Internationale de Sociologie des Religions

UBA: Universidad de Buenos Aires

UQAM: Université du Québec à Montréal



## RÉSUMÉ

Cette thèse présente les résultats d'une recherche visant à définir les traits particuliers que présente le pentecôtisme moderne à Montréal, dès les années 1970-1980 jusqu'à l'actualité, à travers l'*imaginaire* culturel et religieux des immigrantes pentecôtistes en provenance de quelques pays du Tiers Monde. On postule en hypothèse qu'il convient, pour bien comprendre le sujet, de tenir compte du contexte et de prendre pour fil conducteur le rôle qu'y jouent ces femmes de manière à observer la confrontation entre leur imaginaire et l'imaginaire existant dans la société franco-québécoise. À cette fin, l'application de la méthode analytique-descriptive a comporté la consultation de sources documentaires sur le pentecôtisme, une recherche sur le terrain auprès de femmes pentecôtistes résidant à Montréal et l'analyse des témoignages recueillis parmi elles. Pour ce qui est du cadre conceptuel requis pour traiter la complexité du sujet, cette thèse a retenu les outils de la *pensée complexe* d'Edgar Morin. D'ailleurs, les trois piliers ou principes de cette pensée -le «dialogique», le «récursif» et l'«hologrammatique»-, soutiennent les trois parties de cette thèse.

Afin d'en arriver à mieux comprendre le pentecôtisme moderne à Montréal à travers les femmes immigrantes pentecôtistes, cette thèse s'articule en trois grandes parties: l'émergence et l'expansion du pentecôtisme moderne; l'arrivée de ce mouvement au Canada, au Québec et à Montréal; les témoignages sur l'imaginaire des immigrantes pentecôtistes. Parmi les auteurs consultés sur la naissance, l'internationalisation du mouvement pentecôtiste et le rôle des femmes à ces deux étapes, signalons André Corten, Vinson Synan, Jean-Pierre Bastian, Cheryl J. Sanders, Alejandro Frigerio, Mónica Tarducci. Au sujet de l'entrée du pentecôtisme au Canada, retenons les travaux de Michael Wilkinson, James William Opp. Sur le pentecôtisme au Québec, mentionnons Raymond Lemieux, Jacques Zylberberg, Peter Hocken et, pour Montréal, Michael Di Giacomo, Pierre-Alain Giffard, Annick Germain, Francine Dansereau et Micheline Labelle.

Dans la première partie de la thèse, qui traite de l'émergence du pentecôtisme aux États-Unis au début du siècle passé et de son expansion vers quelques pays d'Afrique et d'Amérique Latine, la *dialogique* offre la possibilité de sonder les interrelations *concurrentes* et *antagonistes* entre le mouvement et les différents contextes. En Afrique subsaharienne, par exemple, l'imaginaire pentecôtiste *importé* fait ressortir l'interdépendance du matériel et du spirituel d'origine surnaturelle, soit divin soit diabolique (Marshall-Fratani, 2001). Dans certains pays d'Amérique Latine, la conversion transforme (réforme) les rapports de genre et, par conséquent, les rôles au sein du couple, ce qui améliore la qualité de vie des femmes, mais toujours dans le cadre de la famille et de l'église. Dans ces deux aires géographiques, l'antagonisme entre la *magie pentecôtiste* et la *magie* des religions ancestrales se trouve lié à l'imaginaire et au développement de l'idéologie et l'identité pentecôtistes.

Dans la deuxième partie, l'observation de l'entrée du pentecôtisme au Canada anglais et sa diffusion dans les régions francophones du Québec et surtout de Montréal sont faites à l'aide du principe de *récurtivité*. Grâce à ce principe, la thèse éclaire la dynamique et l'impact de ce processus en y reconnaissant une relation cause-à-effet/effet-à-cause. En d'autres mots, non pas comme une relation linéaire, mais plutôt comme une relation en spirale où *les produits et les effets sont, en même temps, causes et producteurs de ce qui les produit*. On trouve un exemple de ce renouvellement constant dans le pentecôtisme qui se développe à Toronto, où il est arrivé des États-Unis. Les différents mouvements surgis à Toronto vont se diffuser à leur tour aux États-Unis et en Amérique Latine. On en a un autre exemple dans les *cellules maison* de Montréal, qui sont les *bras* des églises pentecôtistes, et qui provoquent un accroissement du nombre de fidèles, et donc l'apparition de nouvelles *cellules maison*.

Les éléments dont traite la troisième et dernière partie s'inscrivent à l'intérieur de la «boucle» (ou tourbillon) du principe *hologrammatique* de Morin. Selon lequel, non seulement les parties sont-elles dans le tout, mais le tout se trouve aussi dans les parties, de la même façon dont l'individu est dans la société qui est dans l'individu. En analysant les témoignages d'immigrantes pentecôtistes originaires de la *République Démocratique du Congo* et du *Cameroun* (en Afrique subsaharienne), de *Colombie*, d'*El Salvador* et d'*Argentine* (en Amérique Latine), à l'intérieur de cette boucle, on analyse en même temps l'interaction entre l'imaginaire culturel et religieux de ces femmes et l'imaginaire existant dans la société d'accueil, l'*appropriation sélective* de certains éléments de la société québécoise et la *dévolution sélective* qu'envisagent ces femmes à l'endroit de cette société et de leurs enfants.

En dernier lieu, le suivi du rôle des femmes pentecôtistes comme fil conducteur de la thèse a permis de retracer l'expansion du pentecôtisme moderne jusqu'à Montréal, ainsi comme l'analyse des témoignages de ces femmes dans la troisième partie a permis de constater la consonance existante entre le contenu de ceux-ci et les questions traitées dans les deux premières parties. En passant la culture, l'identité et les valeurs de la société québécoise au filtre de leur imaginaire pentecôtiste, ces femmes se conçoivent porteuses d'un modèle idéal de vie chrétienne dont elles-mêmes bénéficient, mais dont pourront aussi bénéficier la société québécoise et surtout leurs enfants appelés à y vivre. La transmission de ce modèle forme une sorte de spirale liée au passé et ouverte sur l'avenir. Car, en fin de compte, elles sont convaincues que le pentecôtisme va continuer de se développer et de se renforcer à Montréal.

Mots Clés: appropriation sélective, dévolution sélective, expansion, femme pentecôtiste, identité pentecôtiste, imaginaire, Montréal, pensée complexe, pentecôtisme, rôle féminin, témoignage, transmission.

*A Pablo, Mayté y Marcela, mis entrañables compañeros de ruta.  
Mis fuentes de inspiración,  
mis musas amadas y los destinatarios de los logros,  
en esta aventura de vivir.*

## INTRODUCCIÓN

...l'échange entre le réel et l'imaginaire est,  
bien que dégradé  
(ou bien que sublimé ou quintessencié),  
le même échange qu'entre l'homme et l'au-delà,  
l'homme et les esprits ou les dieux,  
qui s'opérait par l'intermédiaire  
du sorcier ou du culte.  
Edgar Morin<sup>1</sup>

Entre los rasgos más salientes que distinguen la actualidad, la mundialización y el desplazamiento humano plantean una renovada convergencia de diferentes culturas, identidades e imaginarios sociales y religiosos. Una dinámica que implica el desplazamiento de los movimientos evangélicos y, por lo tanto, el desplazamiento de un imaginario de adaptación a la mundialización<sup>2</sup> (Corten, 2008). Así como también implica el acercamiento entre actores sociales heterogéneos que comparten la experiencia cotidiana concreta del *Otro* religioso o cultural (Saint-Blancat, 2001, p. 75-76), en el que esta tesis inscribe el *pentecostalismo moderno* (Synan, 2006). En principio, porque entre las tres realidades diferentes que envuelven el término *evangélico*, como ilustra Corten, los pentecostales son la realidad que constituye la nueva ola del protestantismo de los comienzos del siglo pasado

---

<sup>1</sup> Morin Edgar. (1981 [1962]). *L'esprit du temps*. Paris: Grasset, p. 89.

<sup>2</sup> Corten, al igual que otros autores, considera que el término más adecuado en español para referirse a la globalización es el de *mundialización* -galicismo derivado de la palabra francesa *mondialisation*- en lugar de *globalización* -anglicismo procedente del inglés *globalization*-. Etimológicamente, «global» en español no equivale a «mundial» como sí ocurre en inglés. Por su lado, Beck (1999) distingue entre *globalismo*, *globalidad* y *globalización*. El primer término, que corresponde a la ideología neoliberal, tiende a reducir las múltiples dimensiones de la globalización subordinándola solamente al monopolio del mercado mundial. El segundo indica el carácter irreversible de una *sociedad-mundo* donde se encuentran diferentes lógicas yuxtapuestas sin unidad e interdependientes. En cuanto a la globalización, cualitativamente diferente, ésta hace referencia a una toma de conciencia de todas las interdependencias que determinan conjuntamente una pérdida de fuerza y una remodelación de las fronteras identitarias. Estas distinciones de Beck están citadas en Saint-Blancat, Chantal. (2001). «Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux». In Bastian, Jean-Pierre, Françoise Champion et Khaty Rousselet. *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, p.75.

(Corten, *op. cit.*)<sup>3</sup>. Seguidamente, porque ese pentecostalismo moderno, que nace dentro del marco protestante de los Estados Unidos a comienzos del siglo XX, se caracteriza por su rápida expansión. Rasgo que forma parte del proceso inacabado de las múltiples dimensiones de la *transnacionalización* de este movimiento, cuya difusión abarca no pocos países del Tercer y del Primer Mundo como los países latinoamericanos, africanos subsaharianos y el Canadá (Wilkinson, 1999) que serán tratados en esta tesis.

Los movimientos pentecostales, señala Bastian (2001), se prestan más que otros a la hibridación de creencias y a las prácticas ligadas a la *transnacionalización* religiosa. En ellos se radicaliza más marcadamente la lógica protestante del líder-empresario religioso independiente, cuya figura es central en el proceso de su globalización. Al privilegiar el culto del éxito, del logro y utilizar la visibilidad que le proporcionan los medios de comunicación masiva, estos movimientos funcionan mejor siguiendo la lógica de las redes transnacionales y multilaterales. Es decir que funcionan uniendo tradición y modernidad, inscripción mundial y búsqueda de identidad (Bastian, 2001, p. 14). Evidentemente, la *transnacionalización* es una noción-eje sumamente útil para ahondar el desplazamiento religioso-cultural que atañe al pentecostalismo. Un desplazamiento tratado en algunos de los estudios sobre la política y el pentecostalismo como el de Corten & Mary (2001); Corten (2008); los que se refieren a la expansión de la *Iglesia Universal del Reino de Dios* (IURD), como el de Oro (2007) -quien trata sobre la política interna que la caracteriza- o el de Corten (2003) -quien distingue la IURD como el más reciente de los movimientos pentecostales o *neo-pentecostalismo*, donde se hacen evidentes la velocidad de crecimiento y la *transnacionalidad* de lo religioso-.

En lo que hace a la presencia y el impacto del pentecostalismo en Quebec, y principalmente en Montreal, esta tesis se propone investigarlos desde los años 1970 en adelante. Para ello, y lejos de la idea de tratar la religión en sí, este estudio de carácter religiológico amplía su campo metodológico para la observación del objeto de investigación. Valiéndose del sondeo del imaginario pentecostal y siguiendo el rol de las mujeres

---

<sup>3</sup> Las otras dos realidades que involucra el término evangélico señaladas por Corten son los protestantes nacidos de la *Reforma* del siglo XVI, a los que se agrega el equivalente estadounidense de Anglicanos o Episcopales; la reacción doctrinal contra el liberalismo teológico que, a partir del siglo diecinueve, y en el centro del protestantismo, predicarían una adaptación de la fe a la secularización en curso.

pentecostales como hilo conductor esta tesis explora la interacción entre el imaginario religioso-cultural quebequense y el de las inmigrantes pentecostales que residen en Montreal<sup>4</sup> provenientes de países del África subsahariana como la República Democrática del Congo (Bernault, 1999) y el Camerún (Barbier, 1985), así como de países latinoamericanos (Bastian, 2006) como Colombia, El Salvador, Argentina. Exploración que además implica pasar revista a los diferentes contextos socio-económicos, políticos (Côté, 1993; Côté y Zylberberg, 1990), culturales e incluso a los componentes de las religiones tradicionales que perduran en la memoria de estas inmigrantes.

Tocante a la memoria portada por estas inmigrantes, y si nos remitiésemos a Bastenier, ésta podría entenderse como el agregado de un componente inédito en la modernidad de la sociedad receptora. Y esto, gracias a la co-presencia de diversas culturas constituidas y portadoras (a su vez) de significaciones internas en cada una de ellas (Bastenier, 2004, p. 34). Lo cual, sumado a la idea que la transmisión de la memoria como «fuente viva es una tarea femenina» (Garrido, 2004, p.17) llevaría también a plantearse el interés que podrían tener dichas inmigrantes en transmitir su memoria cultural y religiosa a sus hijos.

Claro que aquí se hace necesario subrayar que la investigación del pentecostalismo en Montreal se ve obligada a superar la escasez de documentos que tratan este tema (Lougheed, 2001). Cosa que no sucede con la información sobre el panorama general de este movimiento, ni con la existente sobre la fuente desde la que se irradian las corrientes hacia América latina y el África subsahariana. ¿Quizás debido a una cierta consonancia entre el imaginario pentecostal y el de los indígenas latinoamericanos (Míguez, 2003, p. 19) y africanos? ¿Quizá por el interés que despierta el origen *Blanco y Negro* de este movimiento o

---

<sup>4</sup> La participación de autora de esta tesis en tres grupos de investigación de la Université du Québec à Montréal, le han permitido trabajar sobre el imaginario en el *GRIPAL* y sobre las inmigrantes pentecostales que residen en Montreal. Sobre las pentecostales africanas de origen subsahariano en el *GRIMER* y sobre las provenientes de algunos países latinoamericanos en el *IREF*. Consultar la lista de las siglas utilizadas en esta tesis con sus correspondientes significados.

por el alejamiento del cristianismo de *tipo blanco occidental* que esto provoca? (Hollenweger, 1996, p. 14)<sup>5</sup>¿O tal vez por todas estas razones juntas?

De todos modos, y sin otra alternativa, la documentación para llevar a cabo este trabajo se compone con los textos disponibles que se refieren al pentecostalismo en Quebec-Montreal -entre los que se incluyen algunas tesis y otros estudios que tratan este movimiento en segundo grado-, y que se completa con el resultado del trabajo de campo y la observación participante llevados a cabo en algunas iglesias pentecostales de Montreal. Los testimonios colectados entre las inmigrantes que asisten a dichas iglesias proporcionan, en efecto, una valiosa fuente de información destinada a ser analizada.

En lo que hace al tratamiento de la complejidad que indica lo planteado hasta aquí, la necesidad de una herramienta conceptual adecuada lleva a adoptar los conceptos desplegados en el *Pensamiento complejo* de Morin (2005 [1990]). A partir del cual, el autor aborda entre otros la *hipercomplejidad* humana -la complejidad propia del ser humano por estar constituido de una diversidad de dimensiones hipercomplejas y por «la paradoja que supone la inseparabilidad y simultáneamente débil jerarquización que hay entre ellas»<sup>6</sup>-. Dicho por Morin, el pensamiento complejo es:

ante todo un pensamiento que relaciona. Es el significado más cercano al término *complexus* (lo que está tejido en conjunto). Esto quiere decir que en oposición al modo de pensar tradicional, que divide el campo de los conocimientos en disciplinas atrincheradas y clasificadas, el pensamiento complejo es un modo de religación (religare). Está pues contra el aislamiento de los objetos de conocimiento; reponiéndoles en su contexto y de ser posible, en la globalidad a la que pertenecen<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Hollenweger señala que Charles Fox Parham inaugura el pentecostalismo *blanco* en 1901, en Topeka, Kansas y que la nueva espiritualidad pentecostal *negra* nace aproximadamente en la misma época - en 1906, en Los Ángeles, Estados Unidos-, con la revelación y la aceptación del bautismo en el Espíritu Santo de William James Seymour, hijo de un esclavo negro.

<sup>6</sup> Citado en Soto González. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano». Valladolid (España): Universidad de Valladolid, *Facultad de Filosofía y Letras*, Tesis, p. 453. El significado de los términos utilizados por Morin se puede consultar en el Glosario que acompaña esta tesis.

<sup>7</sup> Respuesta de Morin tomada de Vallejos-Gómez Nelson. (1996). «El Pensamiento complejo, antídoto contra el pensamiento único». Buenos Aires (Argentina): *Avizora Publicaciones*, Entrevista a Edgar Morin, s/p.

El *paradigma de la complejidad* postulado por Morin, no acepta el enfoque que excluye de la mirada científica todo aquello que no responde a la linealidad cartesiana, así como también al observador, a lo eventual, lo impreciso, lo extraño, lo caótico. Es contrario al método que reduce, simplifica y separa los hechos, los sucesos, las manifestaciones, etc., para observarlos como una disyunción. Mediante el pensamiento complejo, en cambio, los elementos que son tratados como disyunciones, como por ejemplo uno-múltiple, sentimiento-razón, causa-efecto, materia-espíritu, real-imaginario, etc.<sup>8</sup>, no sólo son objeto del análisis comparativo por opuestos sino también del análisis que contempla su relación con el resto de los elementos<sup>9</sup>.

Aquí cabe remarcar que el paradigma de la complejidad se sostiene en los tres pilares formulados por Morin y que se complementan entre sí: el principio *dialógico*, el principio de *recursividad* en *bucle* y el principio *hologramático*. Pilares en los que también se apoya el corpus de esta tesis, ya que la *dialógica* permite relacionar temas antagonistas que están al límite de lo contradictorio, la *retroacción* rompe la causalidad lineal ingresando una *causalidad de bucle* –en forma de espiral o remolino– y la *hologramática* contiene la información del todo presente en todas y cada una de las partes que a su vez está presente en el todo. Esto último significa además que en una sociedad su identidad surge de la interacción entre las partes, de la cultura como patrimonio organizador que «integra a los individuos en la complejidad social y condiciona el desarrollo de su complejidad individual<sup>10</sup>».

En esta línea de pensamiento, el imaginario forma parte de la complejidad humana y viabiliza el cumplimiento de una demanda imperiosa por trascender la conversión moderna de la subjetividad en objetividad, por *remagizar* una aséptica cotidianidad (Morin, 1981, p.

---

<sup>8</sup> Al referirse al análisis comparativo por opuestos, Gilbert Durand coincide con Morin cuando señala que las disciplinas humanísticas se resisten «a abandonar el imaginario *diurno* y separador de nuestro razonamiento occidental. Lo que lleva a seguir pensando el objeto a través de opuestos irreconciliables, de silogismos y de un mecanicismo que presupone que el tiempo es una coordenada absoluta, continua y homogénea» Citado en Pintor Iranzo, Ivan. (2007). «A propósito de lo imaginario». Barcelona (España): Universitat Pompeu Fabra, *Grup de recerca en Percepció Sintètica i Sistemes Emotius i Cognitius (SPECS)*, p. 4.

<sup>9</sup> Al igual que Morin, cuando Durand define el imaginario lo relaciona con el contexto. Durand concibe el imaginario «como el conjunto de imágenes mentales y visuales mediante las cuales el individuo, la sociedad y, en general, el ser humano organiza y expresa simbólicamente su relación con el entorno». Citado en Pintor Iranzo, Ivan. (2007). «A propósito de...», p. 10-11.

<sup>10</sup> Citado en Vallejos-Gómez, Nelson. (1996). «El pensamiento complejo, antídoto...», s/p.



91-92). Y el imaginario también implica nociones como cultura e identidad enlazadas con lo social y lo religioso, que —como en esta tesis— se desplaza en los movimientos migratorios y converge en un nuevo espacio. Pero, en esta dinámica, ¿cómo se opera la relación entre imaginarios, entre el imaginario propio a los grupos que emigran y el existente en la sociedad de acogida?

Por Morin sabemos que la génesis de lo imaginario estaría ligada a la construcción de un recurso cultural imprescindible para afrontar el destino natural del hombre, su bidimensionalidad racional-irracional. De modo que en la propia génesis de la cultura existiría un intrínseco componente de irracionalidad, una faceta *demens* que acompaña permanentemente el decurso de la evolución del ser humano, y que se activa con el despliegue del imaginario a través del movimiento errático del individuo<sup>11</sup>. Sobre esta base, la presencia del pentecostalismo moderno en Montreal se explora teniendo en cuenta el contexto que rodea su emergencia en los Estados Unidos a comienzos del siglo pasado, así como el contacto con las variantes contextuales involucradas en su expansión hacia algunos países del África y de Latinoamérica, del Canadá inglés y del francófono de Quebec, hasta ubicarnos en el Montreal en los años 1970. Donde, a partir de este periodo, este movimiento se observa a través de las inmigrantes pentecostales africanas y latinoamericanas que residen en ella y de nociones tales como *identidad*, *memoria*, *imaginario*, etc.

El uso de la noción de identidad étnica, femenina, quebequense, etc., en tanto que producto de la construcción social (Almerás, 2001) o del cambio social (Campos, s/f), tiene por finalidad la de alcanzar la comprensión de la identidad pentecostal (Birman, 1996; Álvarez Espinar, 2002). Mediante la noción de memoria se observan sus vínculos (Garrido, 2004), ya sea con la transmisión de los universos simbólicos que Berger y Luckman conciben

---

<sup>11</sup> Morin señala que «los seres humanos son habitantes de la virtualidad porque son *homo sapiens-demens*. Son virtuales porque no sólo mueren sino que también saben que van a morir». Para el autor «vivir en el mundo imaginario no es un atributo que corresponda a etapas pasadas de la humanidad, a los pueblos *primitivos*. La imaginación no es una fase evolutiva inferior frente a la conciencia científica y/o racional [...] el *homo sapiens-demens* (arcaico o moderno) está constituido por una estructura antropológica de lo imaginario». In Morin, Edgar. (1974). *El paradigma perdido*. Barcelona (España): Edit. Kairós, p. 113 y ss.

como la «matriz de *todos* los significados objetivados socialmente<sup>12</sup>», ya sea con las *resignificaciones* de la memoria social debido a la expansión pentecostal. La memoria, tanto en América Latina (Gutiérrez, 2003) como en el África aparece relacionada con el culto a los antepasados que se lleva a cabo en las iglesias indígenas pentecostales (Anderson, 1992), con el «naufrajo de la memoria africana» (Hurbon, 2004, p. 178) o con su persistencia (Gifford, 2004).

En la primera parte de esta tesis, y desde la perspectiva conceptual planteada anteriormente, el pentecostalismo moderno se explora entonces teniendo en cuenta los elementos contextuales conjugados en su nacimiento y expansión<sup>13</sup>. Desde el ángulo de la *dialogica*, esto significa observar la interrelación simultáneamente concurrente y antagonista entre el contexto y el movimiento pentecostal. Entre las finalidades que aquí se persiguen, se trata de dilucidar la intervención del imaginario como *productor* del crecimiento, diversificación y expansión de este movimiento. Como así también, de constatar –por medio de los textos que esponen tanto las visiones masculinas como femeninas- la relación dialógica entre la búsqueda de legitimación del pentecostalismo (Mary, 2003; Bernault, 1999), la búsqueda de legitimación del político por la apropiación de los símbolos del pentecostalismo (Sankara, 2001), y el rol que tienen las mujeres en este movimiento desde el inicio (Sanders, 1997; Benvenuti, 1999; Nilsson, 1999; Tarducci, 1993; 1994).

Por medio del sondeo del rol que cumplen las mujeres pentecostales, se revisita el accionar de los personajes políticos africanos que utilizan este movimiento para legitimar su poder. Por medio de la apropiación del carácter *sagrado* del pentecostalismo o de la

<sup>12</sup> Citados en Almerás, Diane. (2001). «Lecturas en torno al concepto de imaginario: apuntes teóricos sobre el aporte de la memoria a la construcción social». Chile: Universidad de Chile, *Cyber Humanitatis*, Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades, No 19, invierno, s/p. La autora se refiere a Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (trad. Néstor Míguez). (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires (Argentina): Amorrortu Editores, 240 p.

<sup>13</sup> Ya a finales de los años 1960 hay autores que insisten en tener en cuenta el contexto para tratar el carácter de una religión. El coordinador y mentor del grupo de trabajo que se organizó en 1968 en la Universidad de Groningen (Holanda), van Baaren, movido por la disconformidad con las investigaciones sobre la religión tal como habían sido realizadas hasta entonces, plantea la «insatisfacción con la vieja fenomenología de la religión y el ansia por ensayar nuevos caminos». Él y su grupo sostienen que la visión fenomenológica de la religión en la que se separan los fenómenos religiosos de su medio cultural inhibe la comprensión y que esto debe ser evitado tanto como sea posible. Citado en Moreno Garrido, Jaime. (2005). «La noción de la religión». Chile: *Universidad de Chile*, p. 10.

*diabolización* de quienes –generalmente mujeres- tienen o tuvieron contacto con las fuerzas invisibles de las religiones ancestrales (Augé, 1976; Tall, 1995; Corten, 1998; 1999). Una cuestión, esta última, que también se observa en la relación entre la *feminización de la pobreza* y la *diabolización del dinero* (Bmsrs, 1996; Dozon, 2001), y cuyo carácter dialógico-antagónico se pone en evidencia en la promoción del acceso de la mujer al mercado de trabajo (Bisilliat, 1996; Calpas 1996), al consumo de bienes y por ende al dinero que se considera *satán* en persona (Dia, 2000).

Mientras que en el escenario de América Latina, el futuro de las religiones mágicas (Frigerio, 1998; 1999), la promoción de la conversión del marido (Brusco, 1995) no sólo hacen alusión al proselitismo femenino, sino al hecho que éste se utilice como una especie de *estrategia* para combatir la pobreza -provocada por el *Diablo*- que afecta mayoritariamente a las mujeres<sup>14</sup>. Combate que además tiene que ver con los vínculos existentes entre el pentecostalismo y el imaginario terapéutico de las religiones tradicionales africanas o el de los indígenas latinoamericanos que pasan del *chamanismo* al *pentecostalismo indígena* (Wright, 2002<sup>15</sup>; Ullán de la Rosa, 2003).

La segunda parte de esta tesis, se edifica tramo a tramo con la reflexión acerca de los pioneros –hombres y mujeres- que trajeron el pentecostalismo al suelo canadiense-anglófono (Anderson, 2004; Flanagan, 2005). E igualmente acerca del desarrollo de los movimientos que se fueron dando en Toronto (Erdely, 1996; Hollenweger, 1996; Tillin, 1997; Opp, 2000) para luego difundirse hacia el exterior de Canadá y hacia las áreas quebequense-francófona (Hocken, 1994; Rust & Di Giacomo, s/f.) y metropolitana de Montreal (Di Giacomo, 1999, 2004; Mossière, 2004). Cada una de estas áreas territoriales sirve de escenario al proceso

<sup>14</sup> Entre la población latinoamericana se calcula un 43% de pobreza (Padrón, 2006, p. 269). Uno de los factores de transformación social que está estrechamente vinculado con el surgimiento y crecimiento de los sectores marginales, y con un nuevo tipo de pobreza - la llamada pobreza urbana – se origina con la urbanización creciente y acelerada que han vivido las ciudades latinoamericanas en los últimos 30 años. Su causa sería la emigración de la población pobre hacia la ciudad en busca de mejores condiciones de vida (*Ibid.*, p. 272).

<sup>15</sup> Aquí es interesante notar que el chamán convertido se transforma en el *chamán de Dios*. Esta última es una denominación citada en Ferraro, Estela. (2004). «Religion et pouvoir en Argentine: l'irruption de l'imaginaire pentecôtiste dans l'espace aborigène et politique». In *Processus démocratiques et crise de légitimité en Amérique latine: convergences ou divergences du politique et du religieux*, Montréal (Québec): Université du Québec à Montréal/GRIPAL, 72<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, Communication, 12 mai. (Texto inédito).

*recursivo* en el que se observan los procesos *productores* y los efectos de la presencia pentecostal, que al mismo tiempo son efecto y causa. La idea recursiva, en tanto que rompe con la causalidad lineal causa-efecto, permite observar la cultura como una *organización recursiva* en la que lo que es producido y generado se convierte en productor y generador de aquello que lo produce o lo genera.

El énfasis puesto en la convergencia de la inmigración pentecostal en el panorama histórico-religioso del Quebec de los años 1970-1980 surge de la importancia que tienen el contexto cultural y social quebequense (Helly & Van Schendel, 2001) y la interacción de las inmigrantes con el mismo. Una interacción que, como veremos más adelante, debuta en un periodo durante el cual en Quebec se habla del *estado de emergencia* de lo religioso (Lemieux & Meunier, 1993), del hecho que la transmisión religiosa tradicional se presta a controversias (Lefebvre, 2004) y de la renovación carismática o *pentecostalismo católico* (Côté & Zylberberg, 1990; Rose, 2000; Lalonde, 2002; Giguère, 2004; Pereira, 2003).

Cierto, la convergencia del imaginario pentecostal en esos momentos marca el ingreso de la *ciudadanía universal* o de la *nueva santidad pentecostal* adjudicadas al pentecostalismo (Coleman, 2006), pero sin obviar que dicho imaginario ingresa a un espacio socio-cultural franco-quebequense donde impera el imaginario católico-protestante<sup>16</sup>. Ingresa a una cultura y una sociedad que como toda cultura y sociedad, según Morin, «mantienen una relación generadora mutua»<sup>17</sup>.

En las circunstancias planteadas, el impacto del imaginario pentecostal ¿se vería reducido sólo a formar parte de los cambios religiosos habidos en Quebec<sup>18</sup> (Rocher &

---

<sup>16</sup> Castel (2004) habla además de una pluralidad de religiones que componen el panorama religioso de Quebec desde el año 1991 en adelante.

<sup>17</sup> A lo señalado, Morin agrega que «en esta relación no olvidemos las interacciones entre individuos que son, ellos mismos portadores/transmisores de cultura; estas interacciones regeneran a la sociedad, la cual regenera la cultura». Citado en Soto González. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 243.

<sup>18</sup> Las investigaciones sobre la diversidad religiosa llevadas a acabo por el gobierno de Québec, se limitan lamentablemente a observarla casi exclusivamente desde el derecho, la laicidad, la educación, la secularización. Y esta última es una noción que continúa en debate. Para Tillich, citado en Rubio Ferreres, José María. (1998). «¿‘Resurgimiento religioso’ versus secularización?». Granada (España): Universidad de Granada, Grupo de Investigación Antropología y Filosofía, *Gazeta de Antropología*,

Drouin, 1993) o también alcanzaría la sociedad local en su conjunto? En lo que hace a las mujeres pentecostales que provienen del Tercer Mundo (Dansereau & Garcia, 2005), éstas son distinguidas como grupo religioso y como grupo inmigrante (Labelle, 2003). Observándolas como grupo religioso, se trata de establecer la posibilidad que tienen como pentecostales de cohabitar o interactuar con el protestantismo local (Rocher & Drouin, 1993; Lougheed, 2001) o con la tradición católica. Sobre todo teniendo en cuenta que el primero se percibe como invasivo (Lalonde, 2002; Lemieux, 1990) y que el segundo aparece ligado al *Diablo* (Pereira, 2003). La distinción de estas mujeres como grupo inmigrante (CRI, 2005) permite remarcar la unión casi fusional que existe entre la *pobreza en femenino*, como la designa Tardif (2005, p. 10), y la discriminación que afecta a las llamadas *minorías visibles*<sup>19</sup> en las que ingresan los inmigrantes y sobre todo las mujeres<sup>20</sup> (Dansereau & Bernèche, 2002; Dansereau & Garcia, 2005).

Pese a que la cuestión de la categorización como «minoría visible» está prácticamente ausente en los estudios anteriores a los años 1970, los referidos al viraje que cambia la fisonomía socio-política e incluso religiosa a partir de esta década permiten adjuntar la cuestión de la inmigración ligada a la religión que entran en esta categoría (CINR, 1989, Terrien, 2002). Inmigración y religión se entienden, en términos de Morin, como *causantes y productoras* del lugar que ganan los lugares de culto (Gaganon & Germain, 2002) o iglesias pentecostales (Chouinard, 2002) y la extensión de sus brazos –las células domiciliarias (Algranti, 2007; Giffard, 2003)–. Y, en consecuencia, de la intervención de las mismas en cuanto a la ayuda que dispensan para que las inmigrantes pentecostales superen lo impreciso, lo angustiante que supone el interregno de la inmigración por la suspensión del contacto con sus raíces.

---

No 14, s/p., por ejemplo, no habría tal cosa como secular o secularización en general, sino secularización cristiana, griega, hindú, etc.

<sup>19</sup> Con la noción de minoría, se hace alusión a los que son incapaces de servirse de su entendimiento sin ser dirigidos por otro y no a los que son minoritarios en número (Fischbach, 1999, p. 6-7). Las *minorías visibles*, en cambio, y de acuerdo a Statistiques Canada (2003), son *otras personas fuera de la población autóctona que no son ni caucásicas ni blancas*. En 2002, las personas pertenecientes a las minorías visibles en Canadá alcanzan los 3 millones.

<sup>20</sup> De acuerdo a las cifras que arroja el estudio llevado a cabo por el Conseil des Relations Interculturelles (CRI): un tercio de las 250 000 mujeres quebequenses que declaran pertenecer a una minoría visible son mujeres nacidas en Québec y las otras dos terceras partes son inmigrantes (In CRI, 2005, p. 4).

En la tercera y última parte de esta tesis, con el examen de los testimonios de las inmigrantes pentecostales se intenta dar relieve a la interacción entre el imaginario de estas mujeres (Barbier, 1985) y el existente en el área montrealés. Para ello, el tratamiento de los elementos que intervienen se apoya en el tercer pilar del pensamiento complejo de Morin. Es decir, en el principio *hologramático* que permite explorar las percepciones que tienen las pentecostales sobre la sociedad de acogida, en la cual, como en toda organización interactúan las partes, los elementos, los individuos, el desorden y el orden que la constituyen. Y que también sustenta el planteo analógico sobre la relación entre orden-desorden y sagrado-profano<sup>21</sup> propios a la teoría de Durkheim. Aunque si bien en los relatos de las pentecostales la mención de lo *sagrado* por momentos está ausente o tácitamente implícito o forma parte de su *cotidiano*.

No obstante, en los discursos de las pentecostales no sólo se analizan la comparación entre sus universos -tanto *reales* como *imaginarios*- y los de la sociedad de acogida, sino que en base a dicha comparación también se busca subrayar el impacto de la conversión (Fabre Platas, 2001) en su visión sobre los elementos de la cultura local que pudiesen apreciar como positivos y por ende despertar su interés en apropiarse de ellos. E igualmente se tratan de destacar los componentes que estas mujeres pudiesen considerar beneficiosos como para ser devueltos a la sociedad quebequense (Helly & al., 2001; Lefebvre, 2004).

La realidad socio-religiosa que viven estas mujeres en Montreal, siguiendo a Morin, se concibe como un sistema antro-po-socio-histórico donde los eventos son portadores en sí mismos de estas estructuras. Por último, la confirmación de la eficacia de la herramienta conceptual utilizada en esta tesis, como dice su autor, «depende de la observación de los hechos y de su análisis»<sup>22</sup>. De la observación que se desarrolla en las dos primeras partes que siguen a continuación y del análisis que se lleva a cabo en la tercera parte que cierra esta tesis.

---

<sup>21</sup> Nos referimos a la distinción sagrado-profano desarrollada por Durkheim, Émile. (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: PUF, p. 54 et ss.

<sup>22</sup> Apreciación de Morin citada en Soto González. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 204. El autor se refiere al libro de Morin, Edgar (trad. Ana Sánchez). (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona (España): Anthropos, 369 p.

## PRIMERA PARTE

### EMERGENCIA, DIVERSIDAD-CRECIMIENTO Y EXPANSIÓN DEL PENTECOSTALISMO MODERNO EN EL MARCO DE LA MUNDIALIZACIÓN

Pese a que la mundialización puede ser explorada en sí misma, en esta tesis no sólo se la plantea como marco del pentecostalismo moderno, sino también como una de sus características intrínsecas. La mundialización supone el pluralismo e implica «la interacción mutua, voluntaria o involuntaria, de distintos grupos» (Berger, 2005, p. 6). El pentecostalismo supone la adaptación a la mundialización, como por ejemplo a través de su transnacionalización, de su dinámica, de la interrelación entre los factores contextuales que implican lo étnico, lo cultural, lo socio-económico y lo político. En tanto que fenómeno no lineal<sup>23</sup>, sino dialéctico y que se articula de manera compleja alrededor de un eje global-local, la mundialización (o globalización) se acomoda a la *fórmula compleja* de Morin, en la que ésta «no se limita al ‘pensar global, actuar global’, se expresa en el emparejamiento pensar/global/actuar local, pensar/local/actuar global<sup>24</sup>».

Para observar los elementos que se desarrollan en esta primera parte recurrimos al principio *dialógico* de Morin que hace referencia al diálogo y representa tres órdenes de relación: el de *complementariedad*, el de *antagonismo* y el de *confluencia*. La *dialógica*

---

<sup>23</sup> En coincidencia con Morin, Boisier piensa que «la linealidad, la proporcionalidad, la certidumbre, el empirismo, y sobre todo, la disyunción cartesiana, base del método analítico, impiden aprehender la realidad social en su complejidad» Boisier (2003, p. 3). El desarrollo de una cuestión o un problema de elevada complejidad, requiere modelos mentales basados en otros paradigmas. Como el de la complejidad de Edgar Morin, un paradigma *recursivo, dialógico, hologramático*.

<sup>24</sup> Citado en Soto González. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 366.

permite asociar términos antagonistas de manera complementaria: «La *dialógica* es la complejidad de los antagonismos. Esto encuentra su filiación en la dialéctica, aunque la fuente profunda, de acuerdo a Morin, debe ser buscada «en el pensamiento contradictorio de Heráclito, quien concibe la pluralidad en lo uno. [...] vivimos la ilusión de que la identidad es una e indivisible, a sabiendas de que siempre es una *unitas multiplex* (unidad compleja). Todos somos poli-identitarios, en el sentido en que unimos en nosotros una unidad familiar, una unidad transnacional, eventualmente, una unidad confesional o doctrinal<sup>25</sup>». Según Dolbeau (1999) y Mary (2003), la identidad en sí también resulta del entrelazamiento entre las identidades étnica, social y religiosa. Para el primero, la identidad étnica pertenecería a la constelación de la identidad social y para el segundo la identidad sería modificada por la religión. Mary piensa que toda conversión implica una reconversión de identidad (Mary, *op. cit.*, p. 49-50).

Mientras que en la cuestión del *antagonismo* intervienen los polos:

sucede que cada polo contribuye en su relación con el otro polo a completar, en la medida de lo posible, con lo que puede aportar y de lo cual carece el otro polo. [...] En el antagonismo se pone en evidencia la dicotomía de los polos y, como la misma palabra lo denota, se refiere a la acción contraria entre los polos. El antagonismo pone en acción la notación de la diferencia, de lo distinto, lo disímil, resalta lo que se ve y su cara oculta, lo que no se ve. Es la expresión de la contradicción y de la contrariedad o la oposición. [...] La *confluencia* es el tercer aspecto del principio dialógico, se refiere a la integración de los polos, al «fluir con». En el fluir con, los polos se someten a ir en una misma dirección y sentido, en una interacción que sobrepasa las facilidades que las complementariedades ofrecen y las dificultades que los antagonismos oponen. En la confluencia domina la inclusión de los polos en un mismo proceso. [...] La confluencia es el aspecto dialógico que facilita el proceso para que complementariedades y antagonismos se articulen al servicio de una comprensión compleja de los fenómenos, de lo que une más de lo que separa (García Imaz, 2005, 157-159).

---

<sup>25</sup> Morin es citado en Vallejos-Gómez Nelson. (1996). «El Pensamiento complejo, antídoto...», s/p. Es de notar, que las consideraciones de Morin respecto a la identidad, no impiden el recurso de separar las diferentes identidades para facilitar su estudio. Lógicamente, sin olvidar que cada identidad forma parte de la *Unitas Multiplex* y ésta de *un todo*.



De la relación de complementariedad entre el pentecostalismo y el contexto, se desprende la idea de considerar este movimiento como un *protestantismo emocional* que se ajusta a diversas culturas indígenas y al mismo tiempo se muestra como un vector de la modernidad (Willaime, 2000, p. 9-11). La eficacia de la intervención divina hace que el pentecostalismo se acerque, aunque de manera antagónica, a las prácticas religiosas centradas en la capacidad de ciertos personajes como los chamanes, brujos, exorcistas, etc., a través de los cuales participan diversas fuerzas. La de los espíritus de los ancestros, las fuerzas beneficiosas o demoniacas, etc. (*Ibid.*).

Cuando hablamos de pentecostalismo moderno, la cuestión de la modernidad es señalada por Baudrillard como «una noción confusa, al mismo tiempo mito y realidad, que alcanza a todos los dominios de la realidad, oponiéndose al mundo de la tradición<sup>26</sup>». En el África, por ejemplo, el aspecto antagónico de pentecostalismo surge de su oferta de útiles para luchar contra las dificultades socio-culturales (Willaime, 2000), con lo que desplaza el interés en las luchas socio-políticas hacia la *guerra espiritual* que se lleva a cabo en las *Asambleas de Dios*<sup>27</sup>. Donde la curación se sitúa en el centro de la actividad carismática para luchar contra *Satán* –la fuente del *mal*– (Anderson, 1992) o para *diabolizar* el dinero (Dozon, 2001) ligado a la *teología de la prosperidad* (Míguez, 2003).

Desde su óptica de pentecostal, el Rev. Campos –quien comúnmente trata el pentecostalismo en América Latina– señala que «la pentecostalidad no tiene fronteras ni de

<sup>26</sup> Citado en Oro, Ari Pedro, (trad. Alejandro Frigerio). (1993). «Religiones populares y modernidad en Brasil». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y religión*, No 10/11, p. 76.

<sup>27</sup> El origen del las *Asambleas de Dios* se produce luego del avivamiento religioso acaecido a comienzos del siglo XX. De este pentecostalismo surgen numerosas denominaciones y movimientos como las *Iglesias de Dios*, *Las Asambleas de Dios*, *La Iglesia cuadrangular* y el movimiento *Los pentecostales* que sostienen una teología trinitaria. Sin embargo, si bien *Las Asambleas de Dios* es la mayor denominación pentecostal y también existen numerosas iglesias pentecostales independientes. La capacidad de ajuste, variación propia y un esquema poco estructurado de proselitismo permite el surgimiento de organizaciones tan diferentes como el modelo de iglesia étnica de las *Asambleas Cristianas* o la apertura misionera de las *Asambleas de Dios*. En uno y otro caso la adecuación es el rasgo distintivo que facilita al pentecostalismo insertarse en medios culturales disímiles. La contracara de esta ventaja es la enorme dificultad para construir un movimiento unificado en términos teológicos e institucionales debido a la autonomía de las iglesias locales respecto de la sede central. Por eso la creación de la *Unión de las Asambleas de Dios* marca un hito importante dado que refuerza el polo de la integración de los grupos misioneros. La dialéctica entre unidad y dispersión va a producir distintas articulaciones a lo largo de la historia pentecostal (Algranti, 2007, p. 18).

clase ni de ideología, ni de territorio ni de confesión. Tiene la capacidad de permear diversas clases sociales frecuentemente antagónicas y procesos históricos radicalmente opuestos» (Campos, 2001, s/p.). En América Latina, «donde lo religioso es lo determinante o donde la secularización tiene más bien connotaciones de protesta social», el pentecostalismo se proyecta dialógicamente en lo político y en la afirmación de identidades sociales:

el movimiento pentecostal ha producido un impacto social y ha asumido formas culturales que amenazan con desestructurar la hegemonía religiosa del catolicismo romano en América Latina. Los casos de Brasil, Chile y algunos países de América Central, han dado ya más de un dolor de cabeza a clérigos y políticos. En Guatemala, El Salvador y Nicaragua, por ejemplo una forma de pentecostalismo ha sido utilizada por avanzadas del neo-conservadurismo y fundamentalismo norteamericano para acrecentar y/o controlar las tensiones políticas en la región. ¿Qué es lo que está en juego tras la aparente guerra de religiones? No es sino la oportunidad para afirmar identidades sociales, proyectos y programas histórico-políticos y la búsqueda de afirmación de antiguas y nuevas hegemonías por medio de la religión (*Ibíd.*).

Lógicamente, esto que acaba de indicarse no pretende ser exhaustivo, sino que sólo ingresa algunos de los tópicos que serán tratados en esta primera parte dedicada a explorar los elementos contextuales relacionados con la emergencia, el crecimiento, la diversidad y la expansión pentecostales. Elementos contextuales que aquí se postulan como medulares al pentecostalismo y por ende arrastrados en el *continuum* de sus corrientes expansivas junto con el imaginario religioso contextual, ya sea en Estados Unidos donde nace o en ciertos países africanos y latinoamericanos<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> En el anexo 1,1, p. 177: mapa del África subsahariana.

## CAPÍTULO 1

### ALGUNAS DE LAS CARACTERÍSTICAS DE LA EMERGENCIA DEL PENTECOSTALISMO MODERNO

Para acercarse al entendimiento del pentecostalismo moderno, se parte en principio de distinguir entre las características que rodean su emergencia el contexto de *crisis* social, racial, imaginaria, etc. Crisis que, de acuerdo al *pensamiento complejo* de Morin, desemboca en la innovación, en la emergencia de cualidades nuevas, de sentidos nuevos, lleva a la búsqueda de soluciones *mágicas*, al complejo de acciones rituales, religiosas (Ciurana, 1997, p. 189-190). Ya que para Morin, el pensar de forma compleja «no es normalizar ni eliminar lo inexplicable o lo irracionalizable<sup>29</sup>».

También resulta útil para dicho entendimiento lo tratado por Synan (2006) en «The Origins of the Pentecostal Movement» respecto a las características pentecostales: la fusión del movimiento de santidad blanco con los estilos de adoración derivados de la tradición cristiana de los negros afro-americanos convertidos en sus días de esclavitud; la atención mundial que concita; la expansión inmediata; el atractivo que provocan la adoración y las alabanzas expresivas que incluyen los gritos y el baile de los negros meridionales entre la gente desheredada de América y de otras naciones del mundo; su calidad interracial permitiendo a gran parte de las minorías étnicas de verse representadas en la *Jerusalén americana* como se denomina a la misión de la calle Azuza.

#### 1.1. La *paternidad* del pentecostalismo moderno en un contexto de crisis

A comienzos del siglo XX, la emergencia del pentecostalismo en los Estados Unidos se produce en una sociedad en crisis. Luego de la guerra de secesión, la crisis agrícola agudiza la desigualdad entre regiones y entre negros y blancos. El sentimiento de inseguridad que esto provoca va acompañado de la emergencia de una nueva forma religiosa como la

---

<sup>29</sup> Citado en Soto González. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 54.

pentecostal, donde se asocian la búsqueda de la experiencia religiosa y el deseo de cambio en la vida de cada persona *en este mundo*. En este contexto socio-cultural, las cuestiones raciales y económicas se encuentran entrelazadas con la de la *paternidad* del pentecostalismo *blanco* y/o *negro* moderno (Hollenweger, 1996, p.14). Ya sea que esta paternidad le sea concedida a Charles F. Parham -ligado al Ku Klux Klan- o al pastor negro William J. Seymour -apóstol de un espíritu pentecostés antisegregacionista<sup>30</sup> (Corten, 1998, p. 1-3)-.

Al influjo del pastor metodista Charles F. Parham nace el pentecostalismo, en enero del año 1901, en el seno de la comunidad *blanca* de Topeka (Kansas). Con este movimiento, Synan piensa que con la primera persona que se bautiza en el Espíritu santo aparece en escena el sentido moderno del *don* de hablar en lenguas o *glosolalia*. En tanto que evidencia de la Biblia, este don define la doctrina de Parham. En la que el pastor sostiene que los misioneros no necesitan estudiar idiomas extranjeros porque pueden predicar con sus *lenguas milagrosas* por todo el mundo. Este sería el comienzo de la promoción de la *nueva experiencia* en el oeste medio americano por la iglesia que él llama la «*fe apostólica*» (Synan, *op. cit.*).

Pocos años después, en medio de la comunidad reunida en la *Azusa Street Mission* por el pastor bautista William J. Seymour, hijo de esclavos negros, nace la *versión negra* del pentecostalismo. Este predicador, ex discípulo de Parham, recibió la bendición del Espíritu santo en el 322 de la calle Azusa, en Los Ángeles, en 1906<sup>31</sup>. A partir de este *revival*, Seymour se transforma en el pionero del movimiento misionero pentecostal, la *Tercera Fuerza* del cristianismo del siglo XX (Álvarez, 1999).

Álvarez remarca el incremento de los viajes a Los Ángeles, aún de los pertenecientes a iglesias tradicionales, para conocer la *explosión del espíritu*. Rápidamente, las reuniones de la calle Azusa se conocen en el mundo entero como el foco de la manifestación del Espíritu

<sup>30</sup> En el anexo 1,2, p. 178: Charles F. Parham.

<sup>31</sup> Lista de figuras: video a-1: *Azusa Street Revival* con imágenes de la misión de la calle Azusa y del pastor Seymour. En esta lista figuran todos los videos y las fotos registrados en el DVD que acompaña la tesis.

de Dios atrayendo verdaderas multitudes para experimentar el bautismo en el *Espíritu-santo*<sup>32</sup> y las manifestaciones de posesión divina (krakofonías) que ocurren durante el culto (Álvarez, *op. cit.*). Aunque en otras iglesias también se dan fenómenos de este tipo, entre los pentecostales, señala Ullán de la Rosa, ésta es una experiencia *obligatoria*. «La posesión (o bautismo del Espíritu Santo) es la que marca verdaderamente, mucho más que la fe en el sentido estrictamente calvinista, la condición de elegidos de los individuos. El verdadero pentecostal no lo es hasta que no haya sido ‘bautizado’ de esta manera por el Espíritu Santo» (Ullán de la Rosa, 2003, p. 234-235).

La calle Azuza se torna en una verdadera *Meca Pentecostal* a la que todos llegan para experimentar los signos sobrenaturales y los milagros. Sede de una misión gigantesca, la de proclamar las buenas nuevas de Dios y la efusión del Espíritu santo, desde la calle Azuza comienza la difusión del movimiento pentecostal moderno por toda América del Norte incluida Canadá, y abarcando Europa, Asia, África, América latina.

## 1.2 El contexto religioso en el que emerge el pentecostalismo

Varios de los puntos de referencia dados por Corten (2003) resultan sumamente útiles para componer la silueta de este movimiento. El que señala el pentecostalismo como un *despertar* en forma de movimiento que resulta del metodismo y del bautismo que florece en los Estados Unidos, en el África del Sud y en América Latina a comienzos del siglo pasado. El que subraya la *contemporaneidad* de los dones del Espíritu señalados en el libro *Hechos* de los Apóstoles -la *glosolalia* o hablar en lenguas, la *profecía*, la *curación*- por la actualidad y efectividad que tienen para aquéllos que creen (Corten, 2003, p. 1, note 1).

El antecedente de los orígenes axiológicos del pentecostalismo, en el que se insiste en la importancia de los dones del *Espíritu* que se manifestaron en el Pentecostés -de donde

---

<sup>32</sup> Ciertos pentecostales distinguen el Bautismo *por* el Espíritu del Bautismo *en* el Espíritu. Estos pentecostales, generalmente *clásicos*, pretenden que las expresiones bíblicas se refieren a dos bautismos espirituales diferentes. En el primero, el creyente llega a la conversión cuando el Espíritu-santo lo ubica en el cuerpo de Cristo. En el segundo, cuando el aspirante *liberado* es tomado por Cristo y ubicado en el Espíritu-santo. Para sostener la validez de sus argumentos hacen referencia a la diferente utilización de las preposiciones *por* y *en* (o *con*) en la Escritura santa.

proviene el nombre de *pentecostales* que se les da a estos cristianos-, se encuentra en el movimiento de santificación (*Holiness Movement*) del protestantismo<sup>33</sup> norteamericano. El reparto de dones del Espíritu santo entre los bautizados pentecostales, como la *glosolalia* o hablar en lenguas, reaviva lo revelado en el Cap. 2 del libro Hechos de los Apóstoles: *La venida del Espíritu Santo*<sup>34</sup>. Su naturaleza proselitista se debe a que cada pentecostal es un evangelizador y su fuerte dimensión escatológica es dada por la insistencia en el inminente retorno de Cristo. (Willaime, 1999, p. 6-7).

Aubrée (1997), quien trata el Espíritu-santo conjuntamente con las especificidades doctrinales, considera el segmento pentecostal del cristianismo como el actor principal de las relaciones entre el cielo y la tierra. Como el vehículo de los mensajes enviados por Dios a sus fieles. Mensajes o dones del Espíritu-santo, que la autora señala en número de ocho: hablar en leguas, su interpretación, evangelización, sanar por medio de la plegaria, profecía, sabiduría (que permite dar buenos consejos a los hermanos y hermanas en la religión), leer las mentes y el don de hacer milagros<sup>35</sup>. Lo milagros, según la autora, son los más raros y abarcan desde la protección contra una catástrofe natural hasta la resurrección de un muerto. En su mayoría, se manifiestan durante las numerosas ceremonias que reúne a mujeres, jóvenes de ambos sexos o al conjunto de la comunidad en las celebraciones de la Cena y el Culto de plegarias.

Para los estudiosos que son pentecostales, como Barrett, Hollenweger, Dayton, Campos, etc., el antecesor inmediato del pentecostalismo moderno habría sido el *avivamiento wesleyano*<sup>36</sup>. Históricamente, «el pentecostalismo surgió de los ‘círculos de santidad’

<sup>33</sup> En el anexo 1,3, p. 179: árbol del protestantismo con la genealogía del pentecostalismo moderno y mapa histórico del pentecostalismo.

<sup>34</sup> Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos (2:1); Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados (2:2); Y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos (2:3); Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen (2:4), etc.

<sup>35</sup> En la lista de figuras: videos b-1-2: milagros pentecostales.

<sup>36</sup> John Wesley, subraya Campos (2001), fue el gestor del metodismo y otras denominaciones santificacionistas de la Inglaterra del siglo XVII. Las doctrinas wesleyanas acerca de la santidad y la santificación fueron tomadas muy en serio por un sector constituido por personas de origen metodista o influidas por el movimiento en los países de habla inglesa, sobre todo en Estados Unidos. Las críticas a estilos de vida no necesariamente santos, como el esclavismo, motivaron a algunos cristianos a

norteamericanos como una derivación del *pietismo* inglés de implantación americana» (Campos, 2001.) y también heredero de Tomás Münzer. Según Campos, uno de los iluminados de la época de Lutero. La rebelión münzeriana, aún cuando ésta terminó en una matanza salvaje de los campesinos azuzados por el propio Martín Lutero, años más tarde haría posible la reivindicación de sus derechos a la tierra, al agua del río, y a la recuperación de su dignidad por acción del Espíritu liberador.

Como *reavivamiento espiritual*, este movimiento se sitúa en la categoría de las sectas de conversión (Willaime, 1999, p. 6-7) o se lo considera como un verdadero fenómeno religioso que se destaca por su aspecto social, su alejamiento de las esferas intelectuales, su contenido emocional que representa otra forma de diligencia religiosa (Corten, 1998, *Ibíd*). Desde el punto de vista teológico, «lo pentecostal es una experiencia religiosa de lo Divino. Como tal representa una prolongación ritualizada del suceso pentecostal originario (Hechos 2, 10, 19) cuya pretensión y necesidad es la de expresar la esencia del cristianismo –para el caso, la ‘pentecostalidad fundante’ en la intensidad de una espiritualidad repetitiva de la vida cristiana primitiva, que hace las veces de mito fundacional-» (Campos, *op. cit.*).

Sanders (1997) sostiene que el movimiento de Santidad-Pentecostal en los Estados Unidos contribuye a la evolución histórica de la religión en América. A su entender, la historia del *Revivalismo de la calle Azuza* en 1906 señala el comienzo del pentecostalismo como movimiento internacional. Durante el periodo inicial constituye el modelo del poder cooperativo entre los sexos con la participación de los negros, los pobres y las mujeres en todos los niveles del ministerio. Pero, la visión tradicional sobre la *naturaleza de la mujer* y la discriminación racial de las mujeres negras determinan su posterior exclusión. Para el autor se trata de un proceso iniciado por el racismo blanco, que socava y destruye la visión de igualdad racial promovida por los primeros pentecostales. La orientación racista de la *Iglesia*

---

organizar movimientos considerados como «wesleyanos» o de «santidad». Entre los grupos de santidad más numerosos se encuentra la Iglesia del Nazareno, pero la influencia del movimiento puede verse en los orígenes del Ejército de Salvación, la Alianza Cristiana y Misionera, numerosas Iglesias de Dios, y en una serie de denominaciones de tipo metodista en Estados Unidos e Inglaterra. El movimiento de las iglesias pentecostales procede en cierta forma del de santidad, pero se produjo a fines del siglo XIX y principios del XX, debido a una división basada en que los partidarios estrictos del movimiento rechazaron el hablar en lenguas como la evidencia del bautismo en el Espíritu Santo.

*de Dios en Cristo* y de las *Asambleas de Dios* impide la cooperación interracial y entre los sexos.

### 1.3 La cuestión de género en los procesos de inclusión o exclusión de las mujeres pentecostales

- *desde la óptica masculina*

Sanders (1997) subraya tres razones por las cuales la *Iglesia de Dios en Cristo*, la más grande denominación de la tradición de Santidad-Pentecostal, aún poseyendo el servicio más poderoso para las mujeres que cualquiera otra denominación negra, no permite la ordenación de mujeres. En la primera, la aparición del servicio para las mujeres, a causa de la situación crítica de las mujeres negras en la iglesia y en la sociedad, podía producir afirmaciones significativas en la personalidad femenina negra. En la segunda, la profesionalización obtenida por la educación cristiana podía permitir que las mujeres asumieran los roles de *educadoras* constituyendo una perspectiva de carrera y la base de su poder. En la tercera, con el antecedente que las ocasiones de empleo para las mujeres negras se limitaban a los trabajos domésticos y de bajos salarios, los trabajos administrativos podían ser un medio legítimo para su movilidad ascendente. Tres razones, que según Sanders condensan el interés de esta denominación en frenar la afirmación y el ascenso de las mujeres negras para evitar su acceso a una carrera y al poder.

La memoria de los comienzos de la congregación –transmitida oralmente o en informes escritos– muestra el alto valor concedido a la participación de hombres y mujeres para alcanzar los fines de *salvación* y *santidad*. La exclusión de las mujeres como líderes en las iglesias pentecostales, a diferencia de las tradiciones protestantes y católicas, agrega Sanders, se funda en el rechazo de su *plena humanidad*. Una exclusión que sólo será compensada por la creación de espacios o esferas fuera del ministerio para que las mujeres ejerzan sus dones espirituales y su liderazgo. Reduciendo la autorización espiritual y social para las mujeres a esos espacios.



Coincidiendo con Sanders, Benvenuti (1999) añade que la contribución de las primeras mujeres pentecostales, entre las que figuran Aimée Semple McPherson, Alice Belle Garrigus, Maria Woodworth-Etter, Marie Burgess, Catherine Kuhlman, Mae Eleanore Frey- constituye un ejemplo para otras mujeres. No sólo conocen un gran suceso en el ministerio, sino que ocupan un lugar destacado en la historia del pentecostalismo. Pero la exclusión femenina de la dirección proviene, según Benvenuti, del contacto que el pentecostalismo mantiene con las corrientes evangélicas para obtener su legitimación. Dichas corrientes ejercen la presión tendiente a alejar las mujeres del pastorado y para ello les fijan un rol secundario en la jerarquía eclesial. Mae Eleanore Frey lo expresa claramente cuando dice: «Dieu Tout-puissant n'est aucun imbécile - Je dis avec toute ma révérence - que s'Il a rempli une femme avec l'Esprit saint - l'aurait-Il dotée avec la capacité, en lui donnant la vision des âmes, pour lui dire ensuite de fermer sa bouche ?<sup>37</sup>».

Pasado el tiempo, y a pesar de la actual formación académica y de las reivindicaciones reclamando la participación de las mujeres en el ministerio, ésta sigue siendo secundaria. Las mujeres reivindican que su participación serviría para evitar el decrecimiento provocado por la cuestión de género<sup>38</sup>. Aunque desde la visión sociológica de Nilsson (1999), el lugar de las mujeres depende del tipo de acercamiento a la Biblia. De una lectura literal o de una interpretación según el contexto<sup>39</sup>. De la distinción entre el Antiguo Testamento, un texto basado sobre un principio espiritual absoluto aplicable en cualquier cultura y en todo momento, y el Nuevo Testamento, cuyo contenido refleja la influencia de la cultura y los valores sociales de su época.

---

<sup>37</sup> Citado en Benvenuti, Sheri R. (1999). «Pentecostal women in ministry: where do we go from here?». *Cyberjournal pour la recherche Pentecostal-Charismatique*, N° 5, Febrero, s/ p.

<sup>38</sup> Algunas de las cifras dadas por Benvenuti ilustran sobre el número de mujeres participando en el ministerio en 1993: en las *Asambleas de Dios* 15.2 % de los ministros acreditados eran mujeres, salvo que el 40.2 % de este número tenían 65 años y más, y solamente 1.06 % de todos los ministerios acreditados eran pastoras. La laguna de una plena ordenación empuja a las mujeres a pasarse a otras denominaciones no pentecostales donde, independientemente de su género, su fuego y su ardor son mejor recibidos.

<sup>39</sup> Citado en Nilsson, Nils-Olov, «The debate on Women's ministry: Summary and analysis», *Cyberjournal for pentecostal-charismatic research*, N° 5, 1999, february, s/p. En la nota 62, el autor hace referencia a: «when Paul under the reigning cultural and spiritual circumstances both tried to correct a local problem reflected in 1 Cor. 14 and 1 Tim. 2 using the cultural accepted values of his time, but at the same time argued for women's freedom in Gal. 3:28-29».

Debido precisamente a la posición conservadora en la interpretación de los textos de Paul al final de los años 1970, insiste Nilsson, el movimiento pentecostal continúa siendo dominado por los hombres y el pastorado de las mujeres resulta casi imposible. Pese a que algunos hombres reconocen el llamado de Dios en las mujeres o se inclinan a pensar que la actitud respecto a ellas tendría que ser más realista, el rol femenino como líder en las iglesias se observa sólo en las iglesias de América Latina en crecimiento como la *Ekklesia* de La Paz en Bolivia, la *Asamblea Elim* en El Salvador, etc.

- *desde la óptica femenina*

La religión protestante, alega Tarducci, se basaba en la creencia que el individuo era responsable de su propia salvación (y no la Iglesia y los sacerdotes). Al igual que el individualismo racionalista de la ilustración, el individualismo protestante se podía, al menos en teoría, aplicar a ambos sexos. «Más allá de la misoginia de Lutero y Calvino, la idea del sacerdocio para todos los creyentes incluía a las mujeres» (Tarducci, 1992, p. 109). En la tradición cristiana, «la posesión carismática ha sido la manera mas común, para las mujeres, de ejercitar alguna forma de liderazgo y autoridad. El pentecostalismo, que es altamente patriarcal en su estructura social y en los roles de género, permite a las mujeres predicar y ser ministras, sobre la base del llamado personal de Dios.

En el pentecostalismo, la ausencia de restricciones es temporal. «Fuera del *revival*, las mujeres raramente ascendieron a posiciones de autoridad dentro de las denominaciones evangélicas» (Tarducci, 2005, p. 2-3). Allí se cumple la ley no escrita, se vean a sí mismas o no como opositoras a la autoridad establecida, las mujeres «asumen un lugar mucho más importante tanto en la participación como en el liderazgo en las religiones populares y disidentes. Las mujeres tienden a surgir como pastoras en movimientos religiosos que no realizan un control sobre su clerecía y dependen de una emoción auténtica y espontánea» (*Ibid*). Pero, «a medida que el movimiento cobra importancia y se institucionaliza, las barreras contra la ordenación de las mujeres vuelven a surgir. En palabras del pastor Saracco: ‘el pentecostalismo tuvo un origen negro y de mujer, después se hizo blanco y machista’» (Tarducci, 2005, *Ibid*).

Uno de los modelos del logro de un estatus importante, que corresponde a las tradiciones protestante y evangélica (Drogus, 1994), lo constituye la canadiense Aimée Semple McPherson fundadora de la iglesia del *Evangelio Cuadrangular* (Foursquare). Luego que en 1922 tuviera la visión de la cruz, la paloma, la copa (cáliz) y la corona, McPherson interpreta estos cuatro símbolos como la regeneración de la iglesia, el bautismo en el Espíritu-santo, la sanación divina y la segunda venida de Cristo-rey<sup>40</sup>. El objetivo principal de su evangelio es la experiencia de la conversión y la difusión del evangelio. Con esta finalidad, en 1923 funda la *Universidad de la Biblia* en Los Ángeles.

Las mujeres comenzaron a predicar, testificar y orar ante una audiencia de hombres y mujeres, según Tarducci, mientras luchaban para convertir a sus maridos, hijos y amigos. «Tomándose muy en serio su papel de guardianas de la moral, estas evangélicas tuvieron la oportunidad de hablar en público y organizarse. Su actividad religiosa era prácticamente la única permitida fuera del hogar y esa actividad fue muy útil cuando se decidieron a entrar en la arena pública para otros asuntos no sectarios. Participando en una variedad de asociaciones voluntarias para luchar contra el alcoholismo, la reforma de las prisiones, la abolición de la esclavitud, las misiones de ultramar, la asistencia a los pobres» (Tarducci, 2005, p. 2 ss.). No obstante, «las funciones cuasi-pastorales que cumplían las mujeres en el *gran despertar* o *revival* de Estados Unidos generan controversias en torno a la ideología de la verdadera femineidad, en la que el lugar de la mujer era el hogar, (y) comenzó a ser usada para justificar determinadas acciones de las mujeres en la sociedad» (*Ibid.*).

Drogus (*op. cit.*), por su lado, no deja de insistir en la contradicción entre la oferta y la restricción. En poner en evidencia los polos promesa/realidad efectiva, que para ella son los que crean confusión sobre la participación femenina en el ministerio. Pese a que no haya una interdicción formal para la ordenación de las mujeres pentecostales, todas las iglesias

---

<sup>40</sup> Según señala el historiador Daniel Mark Epstein, Aimée construyó su carrera reemplazando el «Evangelio del Temor, Fuego del Infierno, y Condenación» con el «Evangelio de la Reconciliación y el Amor». En su evangelio *cuadrangular*, McPherson se refiere a Cristo como aquél que salva, sana, bautiza y viene por segunda vez. Este evangelio *para el cuerpo, el alma y el espíritu*, en el que McPherson promete la sanidad física a todos aquellos que tienen fe, es el mismo que se predica en la *Asociación Elim del Evangelio Cuadrangular en Irlanda*, por las *Asambleas de Dios* en los Estados Unidos y por otros grupos pentecostales (Epstein, 1994, p. 283 y ss.).

proscriben el liderazgo femenino de manera informal. De hecho, los roles del liderazgo se basan en el carisma. Una mujer puede entonces orar pero no se la considera capaz de ejercer autoridad con las Escrituras y por lo tanto no puede ser pastor.

Mientras tanto Aubrée (1997), al referirse al encuentro de la doctrina de la predestinación y el rol esencial del Espíritu-santo, señala que la condición de la mujer en el movimiento pentecostal depende de la idea de considerarse un *elegido de Dios* que tiene cada uno de los fieles. Sintiéndose aparte del resto de los pecadores mortales, cada creyente cuenta con la seguridad de ser acompañado por la gracia divina en el camino que emprende hacia santificación como fin último de su existencia cotidiana. Cada pentecostal, entonces, sigue el modelo perfecto que es Jesús. Se conforma a una ética cuyos tres ejes principales son idénticos en todas las denominaciones y sectas<sup>41</sup> del movimiento: debe alabar siempre a Dios, cantar su gloria por todo acontecimiento feliz o desgraciado y debe someterse a la autoridad. Este último para la mujer significa la obligación de respetar las prohibiciones referidas al cuerpo dictadas por la jerarquía de su grupo y la sumisión al pastor y a su marido.

El cuerpo femenino, en tanto que soporte de todo lo que puede frenar la marcha hacia la santidad, es objeto de una represión particular. Un gran número de prohibiciones se cristaliza alrededor de actitudes y de comportamientos gestuales, estéticos o morales como el baile, el sport, ciertas vestimentas, el uso de anticonceptivos, etc. (Aubrée, 1997). Sin embargo, como ya veremos más adelante -en los testimonios recogidos durante la observación participante-, las restricciones referidas al cuerpo pueden diferir de una comunidad pentecostal a otra.

En su estudio sobre el pentecostalismo en América latina en general, y en Brasil en particular, Couto (2002) expone una visión femenina totalmente diferente. Le preocupan la excesiva *visibilidad* de las mujeres y la *invisibilidad* de los hombres. El hombre sólo aparece

---

<sup>41</sup> Aubrée (1997), señala que la mayor parte del tiempo el término *secta* es considerado como peyorativo. Por extensión, fuera del dominio religioso, el adjetivo *sectario* en el uso corriente tiene connotaciones negativas en lo social. En sociología o antropología de las religiones, este término no se pueda evitar porque pertenece a un tipo muy preciso de comunidades religiosas. Aubrée sostiene que después de una treintena de años, en todos los países de América latina se observa la implantación masiva de tres grandes categorías neo-evangélicas: las *sectas reveladas*, las *sectas pentecostales* y las *misiones para la fe*.

en un segundo grado y el énfasis analítico puesto en las mujeres, según ella, corre el riesgo de no ser bien recibido por todos. Antes que privilegiar los discursos masculinos, los textos se refieren a la salida de los hombres del alcoholismo y a la cuestión de clase de los ejecutivos evangélicos. El reconocimiento dado al hombre, pese a que él a re-significado sus valores y transformado su comportamiento, depende del mayor o menor beneficio obtenido por las mujeres luego de su conversión (Couto, *op. cit.*, p. 2-3).

Así como la diversidad de este movimiento y el crecimiento de conversiones están entrelazados, también lo están los adherentes pentecostales de raíz negra y los blancos - hombres y mujeres-. Berger también subraya que uno de los movimientos más dinámicos es el protestantismo popular y principalmente en forma de movimiento pentecostal. Un fenómeno genuinamente global que «se ha estado propagando como reguero de pólvora por toda Latinoamérica, África subsahariana...» (Berger, 2005, p.6). En el ámbito geográfico latinoamericano, la *identidad pentecostal* (Birman, 1996) produce un impacto que toca lo social (Frigerio, 2002) y provoca re-significaciones en la memoria social (Gutiérrez: 2003). Pero deja en pie la cuestión planteada por Tarducci (1993, 1994) sobre la sumisión o la liberación de las mujeres pentecostales.

## CAPÍTULO 2

### LOS EFECTOS DEL CRECIMIENTO Y DIVERSIDAD PENTECOSTALES EN EL LUGAR DESTINADO A LAS MUJERES

Para algunos autores el crecimiento pentecostal está comprendido en el evangélico, dado que la mayor parte de los evangélicos son pentecostales. Aunque David Stoll diga que no hay estadística que soporte el vertiginoso crecimiento demográfico de los pentecostales, en ciertos estudios encontramos la estimación de su aumento e incluso las causas del mismo. Según Anderson, «junto con los movimientos carismáticos -el pentecostalismo-constituye el grupo de crecimiento más veloz en el universo cristiano; desde Chicago a Seúl pasando por Lagos, Río de Janeiro y Birmingham, los templos se multiplican alcanzando más de 500 millones de adherentes en todo el mundo<sup>42</sup>».

El crecimiento pentecostal «parece asociarse más a la crisis económica y a procesos específicos del campo religioso, que al rol político de las congregaciones [...] en el proceso mismo de constitución de las iglesias puede verse cómo estas van adquiriendo la función de expresar demandas socio-políticas imposibles de canalizar por vías más tradicionales. [...] En lo que va del siglo (siglo XX) ha habido picos de crecimiento pentecostal en diversos países de América Latina. Durante las décadas del 40 y 50 este proceso parece haber afectado a Chile y Brasil. Más recientemente [...] esto ha sucedido en Argentina y también en algunos países de Centro América» (Míguez, 1998, p. 79).

Unida al crecimiento, la diversidad o pluralidad de los movimientos pentecostales (Míguez, 2003) se manifiesta a través de numerosas denominaciones. Solamente en Estados Unidos, y aunque algunas denominaciones tienen pocos miembros, Hollenweger distingue doscientas. La distinción en diversas *olas* pentecostales lleva a preguntarse si esto debiera considerarse como variantes denominacionales o como diversidad pentecostal.

---

<sup>42</sup> Citado en Algranti, Joaquín M. (2007). «Tres posiciones de la mujer Cristiana. Estudios sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo». Porto Alegre (Brasil): *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, año 9, n. 9, setembro, p. 166.

## 2.1 Crecimiento y diversidad pentecostales

Entre quienes estiman anticipadamente el crecimiento del pentecostalismo, Barrett y Johnson calculan que en el año 2002 los carismáticos/pentecostales llegarían a 533 millones en el mundo<sup>43</sup> y Stoll piensa que «en el siglo veintiuno un tercio de la población latinoamericana, contra el diez o doce por ciento del siglo pasado, serían pentecostales. En Brasil, los pentecostales constituyen el 70 por ciento del protestantismo brasileño; en Chile pasan el 14 por ciento de la población; en las Bahamas forman también el 10 por ciento de la población, y en el Perú son el 70 por ciento del protestantismo evangélico que en su conjunto hace un 7 por ciento de la población. Número considerable si se tiene en cuenta el predominio de la Iglesia Católica que gozó, hasta no hace mucho, del amparo y el favor de ciertos estados de América Latina. Se calcula que en Centroamérica (Guatemala, El Salvador, Nicaragua) el pentecostalismo alcanzaría en el 2000 hasta el 25 por ciento de la población<sup>44</sup>».

Rolim, por su lado, sostiene que «la fundamentación del crecimiento pentecostal estaría en la adecuación de la propuesta religiosa a los intereses de los interlocutores y no al revés: ‘Sin una *respuesta* al anuncio, por más verdadero que sea, ningún credo germina y crece’ [...] ‘la determinación de la religión pentecostal no proviene de su núcleo internamente religioso, sino de su condicionante social, en cuanto raíz, base, fundamento de los intereses religiosos sino que ella no sólo *existe* en nuestra sociedad. Es parte de ella, está inserta como uno de sus componentes’ y en tal sentido condicionada para ella<sup>45</sup>». El autor agrega que según Bastian la «‘transnacionalización de las redes de comunicación, empobrecimiento y anomia de las masas, ausencia de movimientos sociales autónomos, y juego político cerrado, fracaso del catolicismo radical y perpetuación de estructuras católicas articuladas al Estado, son los principales factores explicativos del crecimiento de los nuevos movimientos religiosos’, de los que forman parte las comunidades pentecostales<sup>46</sup>».

<sup>43</sup> En el anexo 1,4, p. 181: mapa del África con el crecimiento pentecostal.

<sup>44</sup> Autores citados en Campos, Bernardo. (2001). «El pentecostalismo en la fuerza del espíritu». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 9, February, s/p.

<sup>45</sup> Citado en Campos, Bernardo. (2006). «Pentecostalismo y Sociedad. El estudio del movimiento pentecostal en los últimos 30 años. Estado de la cuestión». *Boletín de la hemeroteca de nuevos movimientos religiosos Hairesis*, Boletín No 13, abril, p. 3.

<sup>46</sup> *Íd.*, p. 10.

Máriz y Samandú, por su lado, consideran: la primera, que el alcoholismo es «un factor importante de conversión entre las clases populares de Brasil y que el principal factor del éxito pentecostal no se encuentra en el terreno de las creencias sino en la articulación de ese plano sobrenatural con el plano ético». El segundo, que «la terapia parece tener un aceptable grado de efectividad. ‘Los convertidos superan el problema personal que les aquejaba, se percibe un alivio en la situación económica al vivir más sobriamente, y las relaciones entre los miembros de la familia se hacen más respetuosas y menos agresivas’»<sup>47</sup>.

Diferentemente, Marshall-Fratani se refiere a las ciudades sudafricanas cuando dice que en la última década del siglo pasado, a causa de la obsesión por los poderes ocultos y sobrenaturales que se manifiestan en ellas, todas las tendencias pentecostales confundidas pasan de ser un grupo sin mayores influencias, casi marginal, a ser una de las principales referencias sociales y culturales. En esos momentos se considera justo que el slogan *Somos Ganadores*, que la autora relaciona con la *Doctrina de la Prosperidad*<sup>48</sup>, ocupe el espacio público. Esta es una evolución que implica cambios en el imaginario pentecostal y en el proceso de subjetivación metiendo en evidencia una nueva relación entre las prácticas cotidianas de los convertidos, en el status de los nuevos pastores y en los cambios más generales del imaginario social del éxito y el poder (Marshall-Fratani, 2001, p. 29-32).

En términos de crecimiento, la presencia de la *IURD* en África del Sud, según Corten, permite hacerse una idea del suceso de su implantación. De 17 templos en 1995, esta corriente neo-pentecostal pasa a 115 templos en 1998, 181 en 2001 y actualmente cuenta con 200 lugares de culto. Pero, pese al número de templos continúa siendo considerada una iglesia extranjera y raleada de los canales de televisión (Corten, 2003, p. 120). Ullán de la Rosa, en cambio, se refiere a América Latina cuando destaca que en las últimas tres décadas ésta

<sup>47</sup> Máriz y Samandú son citados en Ullán de la Rosa, Francisco Javier. (2003). «Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica». San Luis de Potosí (México): Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, *Relaciones*, Vol. 24, p. 249.

<sup>48</sup> Esta doctrina, según Marshall-Fratani, es una mezcla de textos bíblicos y de psicología popular americana del tipo ‘*self-help*’ y ‘*personal empowerment*’ asegura el cumplimiento de las promesas de Dios en cuanto a la victoria sobre todas las fuerzas espirituales consideradas maléficas comandadas por el diablo y que actuaban para impedir la realización de sus aspiraciones. La salvación como la perdición están en este mundo, aquí y ahora. Consagrándose a Cristo las personas se transforman en *ganadoras* (Marshall-Fratani, 2001, p. 32).



ha experimentado un espectacular aumento de las Iglesias y cultos evangélicos en general, con especial protagonismo en este sentido de las Iglesias pentecostales y neopentecostales. Este crecimiento supone una de las transformaciones culturales más rápidas y profundas que haya experimentado la macroárea cultural latinoamericana desde los tiempos de la colonización y la evangelización. A pesar de que la conversión se ha producido en todos los sectores sociales, el fenómeno evangélico en general y pentecostal en particular es fundamentalmente un fenómeno popular, cuya incidencia principal se observa en las clases desfavorecidas del continente. Este crecimiento, agrega el autor, «se presenta principalmente entre las clases desfavorecidas [...] opera por medio de mecanismos psicosociales que presentan [...] las mismas características generales tanto en nichos urbanos como rurales, entre poblaciones mestizas, mulatas, blancas, negras o indias y [...] opera por medio de mecanismos psicosociales que presentan [...] las mismas características generales tanto en nichos urbanos como rurales, entre poblaciones mestizas, mulatas, blancas, negras o indias (Ullán de la Rosa, *op. cit.*, p. 228 y ss.).

A partir de 1980 y sirviéndose de los medios de comunicación masiva, el pentecostalismo se convierte efectivamente en un fenómeno de crecimiento transnacional que toca más de cien millones de personas en América Latina y el África. Uno de los pioneros del estudio de este fenómeno como Hollenweguer evalúa en aproximadamente quinientos millones el número de personas alcanzadas por todas las tendencias del pentecostalismo sin distinción<sup>49</sup> (Corten, 2003, p.1, note 1). Mientras que Bastian & al. (2001) considera que el crecimiento exponencial de todas las tendencias pentecostales cambia la fisonomía religiosa global. Para Corten, esto no implica que una denominación reemplace las otras. Antes que eso, la nueva se agrega a las ya existentes asegurando el rápido crecimiento del conjunto (Corten, 1999, p. 178). Desde mediados de los años 1980, según notifica Míguez:

---

<sup>49</sup> Corten se refiere al texto de Hollenweguer, Walter J. (1972). *The Pentecostals*. London: SCM Press.

el crecimiento del pentecostalismo ha sido significativo. Si bien no existe un estudio exhaustivo del crecimiento, hay algunos datos que permiten ciertas especulaciones [...] a principio de los ochenta (según Martin) solo el 3% de la población se identificaba como protestante [...] Una encuesta hecha por Roemers (1992:48) en diciembre de 1992 muestra que en ese momento los protestantes representaban el 10% de la población -el porcentaje se incrementa a medida que desciende el nivel socioeconómico de la población-. De este 10% de protestantes la mayoría son pentecostales, el 72% de los cuales son miembros activos y concurren a la iglesia al menos una vez a la semana. Los que se identifican como católicos son aún una inmensa mayoría, el 82%, pero solo un 24% de ellos concurre semanalmente a la iglesia. Si comparamos la cifra de Martin con las de Roemers podríamos concluir que el pentecostalismo se ha triplicado en la última década (Míguez, 1998, p. 78).

Respecto a la diversidad pentecostal, ésta también puede ser vista como una suerte de producto de *la gestión de lo religioso en un medio global* (Bastian & al., 2001) o como *la gestión de lo religioso de tipo internacional* referida al África (Corten, 1998, p. 1-3). Las denominaciones pentecostales africanas internacionales –con un impacto marcadamente notorio en el terreno político- son consideradas por ejemplo como el resultado de la tercera ola misionera importante.

Con motivo de tratar el neo-pentecostalismo en Brasil, Freston (1999) distingue tres olas pentecostales. La primera, que se origina en los Ángeles en 1906 y se caracteriza por su rápida expansión internacional a través de los misioneros americanos y los inmigrantes radicados en Estados Unidos que mantienen contacto con sus países de origen -como los suecos que fundarían las Asambleas de Dios brasileña<sup>50</sup> o el italiano que haría otro tanto con la Congregación Cristiana-. La segunda ola, que representa el rápido crecimiento que facilita nuevas formas de pentecostalismo a partir de California –cuna de los modernos medios de comunicación masiva-, el uso de espacios seculares donde el culto en carpas, cines, estadios, lo lleva fuera de las iglesias, el énfasis en la curación divina, una mayor distensión frente a los comportamientos tabúes y la adaptación a la sociedad de consumo. La tercera ola que a

---

<sup>50</sup> Se trata de los suecos Gunnar Wingren y Daniel Berg, quienes en 1911 fueron los iniciadores de la Missão da Fé Apostólica (Misión de la Fe Apostólica) en Belém (Brasil) que posteriormente adopta el nombre de *Asamblea de Dios* (Silveira Campos, 2005, p. 107-108).

menudo, según el autor, se denomina *neo-pentecostal* y donde la *IURD* es no sólo la que crece con mayor velocidad en la actualidad, sino la que tiene la capacidad para construir puentes eficaces que unen lo más tradicional lo más moderno y secular (Freston, *op. cit.*, p. 148).

Entre los diferentes términos utilizados para designar la última ola: «tercera ola», «pentecostalismo autónomo», «nuevo pentecostalismo», «neo-pentecostalismo». Con este último término, que se utiliza cada vez más, se designa la corriente pentecostal en la que se desarrollan la idea de una diferencia de categoría y una evolución general del pentecostalismo. El *neo-pentecostalismo* manifiesta un cambio de la relación de los creyentes con el mundo que resulta de la transformación del espacio público y de la adopción de una hiper-modernidad electrónica. Si bien se notan diferencias en el plan de las prácticas culturales, en las corrientes teológicas (sobre todo tocante a la *teología de la prosperidad*), en la rigidez en el vestuario, en las interdicciones (tabaco, alcohol) y la moral sexual, éstas varían dentro de una misma denominación (Corten, 1999, p.163 y ss.).

Con el término *neo-pentecostalismo*, se establece igualmente una suerte de distinción entre esta última denominación y el pentecostalismo clásico. El pentecostalismo clásico, de acuerdo a Loder (2000), se basa en la Escritura santa que describe la experiencia normativa de la Iglesia del Nuevo testamento y representa la autoridad absoluta para la fe y la práctica cristianas. La Doctrina pentecostal clásica contempla el bautismo en el Espíritu santo a la luz de la fuente teológica de la tradición protestante. Sin embargo, afirma el autor, esta concepción no supera un análisis de los textos bíblicos que ellos utilizan. La fuente real de su doctrina es un juego de presuposiciones religiosas adoptadas de los movimientos de santidad del siglo 19, en la que reivindican el uso del método gramático-histórico de interpretación, pero no lo aplican en la defensa de su doctrina del bautismo en el Espíritu.

Para algunos, la pugna entre católicos y pentecostales bien podría ser un factor de crecimiento y diversidad de estos últimos. Por «la presencia de una heterodoxia pentecostal que desafía el monopolio católico desde un discurso flexible, adaptable a las necesidades cotidianas de los sujetos» (Algranti 2007 p. 166-167). Por el rechazo de la jerarquía y de los sacramentos católicos por parte de los pentecostales, cuya mayoría sale de las filas católicas,

que lleva a tener en cuenta la significación ecuménica de este movimiento. Es decir, a contemplar el hecho que la pentecostal se considera una «iglesia de pobres» y no una «iglesia para los pobres» como le reprochan los pentecostales a la Iglesia católica (Hollenweger, 1996, p. 23). Por lo que los pentecostales toman en sus manos la liturgia, la teología y la política, sin depender de transferencias ni teológicas ni ideológicas de los poderíos occidentales (Willaime, 2000, p. 9).

La teología pentecostal posee un distintivo y una dialéctica particulares, que para Campos radica en:

su capacidad de creación de un cuerpo doctrinal pragmático, maleable, funcional, perfectible, y hasta cambiante, sin importar la fuente, dependiendo más bien de las consideraciones del contexto social donde se desarrolla. Es, por decirlo de alguna forma, una teología mosaica y pragmática que incluye una visión cósmica, una teología de la historia, una teología política y una teología de la humanidad. Esto último precisamente por su orientación masiva y su pretensión de universalidad. La dialéctica movimiento-iglesia constituye de ese modo la base para su organización social y para su liderazgo. Esa dialéctica puede ser entendida también en términos weberianos como la dialéctica carisma-institución. A pesar de que el pentecostalismo se objetiva o se expresa históricamente en comunidades religiosas, con todo el pentecostalismo debe ser entendido primariamente como un movimiento. Cuando se rutiniza el carisma aparece la institución y ésta a su vez da lugar para un proceso de nueva irrupción del carisma. El carisma vive, entonces, un proceso oscilante entre la manifestación y la latencia. Al punto que se puede decir que la institucionalización es el período de latencia del carisma y la manifestación o irrupción carismática la etapa de des-institucionalización. Los movimientos de renovación carismática (o de *revival*) aparecen precisamente cuando los grupos o sociedades religiosas (iglesias) han alcanzado un alto grado de burocratización que ya no dan lugar para la espontaneidad, la libertad del Espíritu, la santidad, o la contemplación espiritual (Campos, 2004, s/p)

Y esto, sin contar con la connotación económica de los discursos pentecostales que establecen un lenguaje mágico (Míguez, 2003) donde los agentes benignos luchan contra los malignos que provocan las desventuras cotidianas como la pobreza.

## 2.2 ¿La cuestión de la pobreza como *matriz* de los *discursos* o de la praxis pentecostales?

Según Ullán de la Rosa «el pentecostalismo debe entenderse fundamentalmente como una forma de expresión de la ‘cultura de la pobreza’» (Ullán de la Rosa, 2003, p. 243). Contrariamente, Míguez (2001) encuentra que la conversión al pentecostalismo no se reduce solamente a una *estrategia de sobrevivencia* emocional y material frente a la pobreza o a una *estrategia de resistencia* frente al descenso del nivel social que ésta provoca.

Sutton (2005), en cambio, comparte la idea de Ullán de la Rosa. La autora piensa que en el mundo en general y en América Latina en particular, el pentecostalismo se caracteriza por ser un protestantismo emocional de masas que primordialmente recluta a sus seguidores entre las capas subalternas de la población. En una situación de crisis, de desestabilización sociocultural y de ruptura tocante a estas capas sociales, la deslegitimación de los grandes aparatos de regulación que son el Estado y la Iglesia favorece las expresiones de una religión de proximidad más móvil, ligera y efervescente.

Quizá, porque la referencia al Espíritu-santo y la experiencia de un Dios inmediato que interviene concretamente en la vida terrenal pueden ofrecer recursos simbólicos congruentes en una situación de cambio y de movilidad. Quizá, porque como modalidad que acusa la ruptura con lo religioso institucional descalificado, a la vez que revalora una cultura religiosa tradicional o indígena, donde la ruptura se inscribe en la permanencia y la innovación religiosa en la tradición, el pentecostalismo entra en la modernidad (Sutton, *ibíd.*).

Es cierto que los millares de iglesias sembradas en el África austral y Occidental obstaculizan la profundización del conocimiento del fenómeno pentecostal en esta área territorial. Pero esto no impide señalar su relación con la pobreza (Corten, 1998, p. 7, 9). La pobreza existente en el África en el sentido más largo del término y la particularmente ligada al pentecostalismo se halla en la *sacralización del dinero*. Investido como tal por la política porque el dinero provoca fascinación y terror al mismo tiempo y porque en lo cotidiano se traduce en la necesidad de triunfo social, en el gusto por el confort material y financiero (Dia, 2000).

En una época en la cual la pobreza está en crecimiento, Dia subraya que todos los medios son buenos para poseer la *divinidad todopoderosa* que es el dinero. Estimado como un fundamento del éxito social, como una manera de reproducción de los lazos sociales, como sinónimo de una bella vida, etc., pero también considerada como un factor de desorden de los lazos sociales, generadora de prácticas corruptas, madre de todos los vicios, encarnación de *Satán* en la tierra, etc. (Dia, *op. cit.*, p. 2-3). En el África subsahariana, donde el *pentecostalismo africano* es una de las expresiones del cristianismo dominante (Anderson, 1992, p. 2-6)<sup>51</sup>, las iglesias cristianas allí implantadas poseen como herramienta ética de lucha la *teología contextual* inspirada en la *Teología de la Liberación* latinoamericana y opuesta a la *teología del apartheid*. En tanto que condensación de variantes teológicas, uno de sus discursos, la *teología de la prosperidad*, proclama la aceptación y la práctica rigurosa de los preceptos doctrinales –la abstención, la militancia religiosa, el bautismo espiritual, etc.- para asegurar la obtención de intervenciones milagrosas. Mientras que en la *doctrina de la guerra espiritual*, todo el mal en la tierra –la enfermedad, los problemas familiares, la prostitución, los vicios como la droga, el alcohol y el tabaco, etc.-, son producto de la acción del *demonio* y los espíritus del mal que él dirige, contra los que hay que luchar.

Los discursos pentecostales expresan asimismo el *don* y *contra don* que como una suerte de *potlacht* representa el intercambio, la negociación. Con la ofrenda que se da a Dios, se espera obtener en retorno la destrucción del *mal* de la pobreza y por lo tanto el progreso económico. Este tipo de liturgia recibe de la parte de algunos autores la calificación de cultos tipo «empresas de cura divina» (Guigou, 1993, p. 136). En la Iglesia pentecostal uruguaya *Milagros Primitivos* (escisión reciente de la Iglesia *Dios es Amor*), los fieles poseen incluso un *carnet diezmita* que muestran en masa al pastor mientras éste

---

<sup>51</sup> El teólogo pentecostal Allan Anderson aclara que en sus anteriores estudios utiliza el término *pentecostalismo africano* en un sentido general pero que en realidad éste hace referencia a tres diferentes grupos de iglesias: el pentecostalismo de las iglesias misionarias provenientes de misiones principalmente *blancas* donde la mayoría de los miembros son Negros ; las iglesias pentecostales carismáticas introducidas por los más jóvenes, que aunque no difieren mucho de las misiones anteriores son fundadas y gobernadas por Negros e independientes del control blanco ; las iglesias de *tipo* pentecostal de Sudáfrica como las *Sionistas* y las *Apostólicas* diferentes en muchos aspectos a las dos primeras. Estas dos últimas, que están incluidas en el pentecostalismo africano a causa de su continuidad histórica y teológica con el movimiento pentecostal, son fundadas, dirigidas y propagadas exclusivamente por Negros (Anderson, *op. cit.*, p.20 y ss.).

les enseña el cálculo del diezmo a través de cánticos: ‘Si gano mil, pongo cien, si gano dos mil, pago doscientos. . . .’. El pastor levanta la voz y señala: ‘Estamos en una guerra contra Satanás. Estamos en una guerra contra los hechiceros, la macumba. Necesitamos más templos, más audiciones. Hay que pagar alquileres. Hay que dar sanidad. Necesitamos más templos para dar la bendición de Jesucristo, para derrotar a Satanás y el mal que hace a la gente de Dios. Vamos a derrotar al demonio. . . . ¿Quién da \$ 100.000 a la Iglesia de Jesucristo para derrotar al demonio? ¿Quién ayuda a la Iglesia de Jesucristo con \$ 100.000, 50.000, 20.000?’. Las ofertas bajan y los fieles depositan el dinero en manos de ordenanzas que recorren todo el templo con largas mangas. Aquellos que tienen en sus manos ‘votos especiales’ con pedidos por enfermedad, trabajo o problemas familiares, esperan que este trajín termine para depositarlos cerca del pulpito del pastor. Estas actividades continuas son interrumpidas por cadenas de testimonios, recepción del Espíritu Santo expresado en el ‘hablar en lenguas’ (glosolalia) masiva, hasta que el pastor retoma la palabra: ‘Pagamos al médico, pagamos nuestro alimento, ¿cómo no vamos a pagar para que la obra de Dios continúe? Nos debemos a la obra de Dios. Dios da sanidad, curación milagrosa, hay que ayudar a que la obra de Dios prosiga....’ (*Ibid.*, p. 138-139).

En el África, en el imaginario pentecostal *importado* se ve la interdependencia de lo material y de lo espiritual de origen sobrenatural, ya sea éste divino o diabólico (Marshall-Fratani, 2001, p. 29-30). El imaginario diabólico y la guerra espiritual juegan sus roles en una escena de representación del mundo, donde el poder de Jesús se afirma en un afrontamiento constantemente renovado con las *fuerzas del mal*. Ya sea una *mise en scène* de entidades tradicionales (dioses del panteón africano, etc.) y de sus atributos o ya sea de objetos símbolos del consumismo moderno, el discurso y las prácticas de dramatización pentecostales dejan lugar a la parodia. Algunas de estas *mise en scène* se interpretan como *milagros de prosperidad*. Es el caso de lo expuesto en la televisión brasileña donde los enfermos o empobrecidos se ven plenos de salud o colmados de satisfacciones materiales luego de haber abierto su corazón a Jesús. Al igual que en las *Églises de l'Esprit* del Congo en las que se crea un espejo donde el pueblo se observa a sí mismo como en el modelo de Occidente (Corten & Mary, 2001, p. 21).

De todos modos, la mayoría de las mujeres del Tercer Mundo que sufren la pobreza, según Campos Machado, encuentran apoyo en la *IURD* (Iglesia Universal del Reino de Dios). Elementos doctrinarios como la Teología de la Prosperidad, dice la autora, legitimarían la entrada de las mujeres pentecostales en el mercado de trabajo formal u informal permitiéndoles participar no sólo en la economía sino también en la política (Campos Machado, 1999, p. 182). Pero, ¿estos planes de re-socialización, en lugares donde la ideología de género dominante considera que las mujeres son una especie de reservorio de los elementos negativos de las tradiciones religiosas (Drogus, 1994), pasan realmente el suelo del intento?

### 2.3 El lugar de la mujer pentecostal

Una vez que el espíritu revivalista del inicio se desvanece, «los ‘excesos’ de poder espiritual fueron reemplazados por una organización más jerárquica (y masculina) que enfatizaba el valor de la educación de sus líderes en Colegios y Seminarios» (Tarducci, 2005, p. 2-3). La religión fue sacada de la esfera emotiva y doméstica y llevada a la arena pública. Lo religioso se volvió un asunto político y jerárquico, los roles y reglas más estandarizados, codificados y racionalizados. Así, la religiosidad norteamericana pierde su carácter femenino. Lo que para Tarducci no quiere decir que las mujeres no sigan siendo devotas, sino que vuelven a ocupar la esfera doméstica. La participación femenina revivalista hacía hincapié en la predicadora como madre, ahora el pastor no sólo es el *padre* de una familia patriarcal, sino que el énfasis del mensaje está puesto en su congregación como hijos obedientes que deben cumplir obligaciones y reglas muy estrictas. A medida que el movimiento cobra importancia y se institucionaliza, las barreras contra la ordenación de las mujeres, vuelven a surgir (*Ibid.*).

En Colombia, por ejemplo, si bien la conversión reforma los roles de género y por extensión los matrimoniales optimizando la calidad de vida de las mujeres, esto sólo opera dentro de los límites de la familia. La integración de la mujer al mercado de trabajo continúa siendo en realidad constreñida por el imaginario pentecostal. Su combate contra la pobreza sigue dependiendo exclusivamente de la conversión del marido (Bruco, 1995, p. 5-6). Conversión que provoca el cambio de comportamiento de los hombres colombianos que



pertenecen al *complejo del machismo* latinoamericano y que proscribe el consumo del alcohol, del cigarrillo, las relaciones adúlteras, etc. Un cambio de esta índole haría que un porcentaje del ingreso que va del veinte al cuarenta por ciento -anteriormente destinado a sufragar los *vicios* masculinos- quede en el hogar (*Ibíd.*, p. 129-130).

En el ámbito religioso, según Drogus, sucede algo similar. Las mujeres colombianas que intervienen como pastoras en las *Iglesias del Evangelio Cuadrangular* sólo sirven conjuntamente con sus maridos. Las ocasiones para las mujeres siempre se dan en un contexto donde se reafirman los valores tradicionales. Por lo tanto, su participación en la iglesia es una réplica de las tareas domésticas y su interés sigue siendo el de asegurar la familia. De momento que la prosperidad de las mujeres pobres depende del cambio de comportamiento de sus maridos, después de alcanzar el éxito de convertirlos, y una vez que éstos adopten las normas morales femeninas que les pide la iglesia, esperan obtener el control de sus ingresos (Drogus, 1994, p. 10-11).

Sin duda, tanto hombres como mujeres deben someterse a la voluntad de Dios. Pero los hombres son los jefes simbólicos del hogar. Cuando Drogus subraya que para la mujer pentecostal *fuera del hogar no hay salvación*, lo hace parafraseando la premisa *fuera de la religión no hay salvación*. La comunidad religiosa, según la autora, se erige en una especie de árbitro supremo para las parejas pentecostales latinoamericanas determinando el confinamiento de las mujeres en la esfera doméstica. Donde la influencia del pastor y de la comunidad de la iglesia se ejerce por medio de la *denuncia profética pública* y la importancia dada al *ethos femenino* (*Ibíd.*, p. 5-6).

En la sociedad colombiana, las esferas masculinas y femeninas están separadas por las fronteras público-privado. Por el espacio eminentemente masculino de la calle y el espacio femenino del hogar: «La mujer es de la casa y el hombre es de la calle» (Bruco, *op. cit.*, p.137-138). Campos Machado, de acuerdo con Brusco, remarca una vez más que los cambios para las mujeres dependen de la conversión de los hombres. Quienes, una vez convertidos son incluidos en el universo doméstico significando como variable la ruptura con la identidad masculina hegemónica de las sociedades latinoamericanas y la construcción de un nuevo *ethos* familiar. Desde el punto de vista pentecostal, la redefinición de las relaciones

de género y la revisión de las fronteras entre lo público y lo privado favorece la supervivencia de las mujeres pobres y la educación de sus hijos (Tarducci, 1994, p. 160).

En la relación entre la pertenencia femenina al pentecostalismo, las condiciones sociales y el matrimonio, Campos Machado sitúa este último entre los cinco temas más tratados en todos los medios de comunicación. A través de estos últimos, la estrategia de los grupos pentecostales y neo-pentecostales consiste en la importancia dada a las cuestiones domésticas, a la salud femenina y a la unión estética-atención del cuerpo. Lo que supone un beneficio inmediato para las mujeres y refuerza su tesis sobre la existencia de una cierta continuidad entre el templo y los medios. La autora precisa que en las emisiones de *SOS Mulher* los mensajes de la IURD acentúan el hecho que las mujeres deben sentirse orgullosas de ser femeninas. Los cuidados para mantenerse *bellas* van unidos a la idea de ser *afectuosas* con Jesús, con sus maridos, sus hijos y su *familia* constituida por el grupo religioso (Campos Machado, 1999, p. 17).

Para Couto, en cambio, las características inherentes a las mujeres (sus condiciones de madre, esposa, ama de casa) serían propias a su docilidad, su abnegación, su intuición, pero sin ninguna marca del discurso religioso. Para afirmar esto, la autora se vale de la comparación entre las actividades de las *sectas* pentecostales y las de las *CEBs*. En base a ello define las nuevas formas de oportunidades *simbólicas* y participativas de las mujeres brasileñas. Y concluye en que la forma de actuar de las mujeres pentecostales dependería de los hombres que circulan en su vida o que entran en relación con ellas participando en la construcción de su identidad a raíz del juego relacional. La realidad empírica muestra y hace reconocer, dice Couto, que en una ideología de género masculino dominante donde las mujeres son portadoras de la costumbre y la creencia religiosa tradicionales, los que ofrecen las reformas y la legitimación que ellas aprovechan para tratar de extender sus actividades fuera del hogar son los pentecostales -protestantes y católicos- (Couto, 2002, p. 2).

Entre las mujeres latinoamericanas se observa el fenómeno de *jefatura femenina*<sup>52</sup> para paliar la pobreza en el hogar. La participación laboral femenina, por ejemplo en Río

---

<sup>52</sup> En las ciudades de América latina y El Caribe, según Calpas (1996, p. 110), las mujeres jefas de familia están dentro del 10 % de la población más pobre. Una quinta parte de las familias dependen

(Brasil), se encuentra apoyada por la *IURD*. Uno de los lugares de más grande difusión de la *Teología de la Prosperidad* en el medio brasileño que legitima la entrada de las mujeres pentecostales en el mercado de trabajo formal o informal. En la *IURD*, aún el ser profesional se considera una *consecuencia no intencional* de la adhesión al pentecostalismo. Chesnut (1995) sostiene que los pentecostales del Brasil poseen una *cirugía sobrenatural* para extirpar los *elementos patógenos* de la pobreza. Otro ejemplo de los resultados directos del combate contra el *demonio de la pobreza* se observa en el Uruguay, en las estrategias de desarrollo económico de las iglesias pentecostales brasileñas allí asentadas como *Iglesia Dios es Amor* y *Milagros Primitivos*.

En el África, la cuestión de la pobreza tratada por Montclos (1999), Keita (s/f) y Ouédraogo (1996) se observa tanto en la zona rural (Calpas, 1996) como en el medio urbano. Mientras Dia (*op. cit.*) se ocupa de la *sacralización del dinero*, que en lo cotidiano se traduce en la necesidad de triunfo social, el gusto por el confort material y financiero, Bmsrs (1996) señala la «feminización de la pobreza» y abre el debate sobre las mujeres *jefes de familia* del Sud africano. Un cargo casi inadmisibles en sociedades tradicionales patriarcales como las de Burkina Faso, Togo, Rwanda, Congo, etc., que también despierta el interés de Pilon (1996) y Bisilliat (1996). Al asumir la jefatura de la familia en zonas donde la mujer prácticamente no cuenta con ningún reconocimiento social -y pese a que la religión enseña que el marido debe los alimentos y la vivienda a su/sus esposas-, la mujer africana suplanta sólo de hecho la ausencia del ejercicio tradicionalmente masculino<sup>53</sup> (Bisilliat, *op. cit.*, p. 139).

A medida que el imaginario pentecostal se va extendiendo en el África y América Latina, no sólo introduce su visión sobre la familia sino también sobre las enfermedades, los

---

económicamente de mujeres. En general, los porcentajes oscilación entre una tercera parte en Honduras y un cincuenta por ciento en Managua, Nicaragua, etc.

<sup>53</sup> Aquí queremos subrayar la coincidencia de los textos de Pilon y el de Bisilliat in *Femmes du Sud, chefs de famille*, bajo la dirección de esta última. En razón de los prejuicios dictados por la tradición, remarca Pilon, las mujeres generalmente no se registran como *jefes* de familia. Tradicionalmente, y en todos los países del mundo, sostiene Pilon, el hombre es considerado como el jefe de la familia y esto se reafirma en las recomendaciones de las Naciones Unidas indicando que en una pareja el hombre debe ser sistemáticamente declarado jefe de familia. Bisilliat, por su lado, puntualiza que el principio de la dirección de la familia por el hombre es consagrado en el artículo 152 del Código de la Familia que entra en vigor en 1973. En este artículo también se estipula que aún en casos límites como ausencia o enfermedad del marido, las mujeres no son reconocidas como jefes de familia.

vicios tales como el alcoholismo, el tabaco, la prostitución, el juego, la infidelidad conyugal, la pobreza, etc. La *extirpación* de estos males -que el imaginario pentecostal concibe como producto de la obra del *Diablo*- deja al descubierto otros aspectos de la expansión. Entre ellos, la concordancia entre el imaginario pentecostal y las prácticas religiosas tradicionales<sup>54</sup> incluyendo la de los aborígenes (Míguez, 2003), Pero también plantea otros interrogantes respecto a la reacción pentecostal frente a estas religiones.

---

<sup>54</sup> Para referirnos a las religiones de los pueblos africanos e indígenas preferimos la denominación de *religiones tradicionales* que substituye la de *religiones primitivas*.

### CAPÍTULO 3

#### LA EXPANSIÓN PENTECOSTAL COMO ESPEJO DE LA *DIABOLIZACIÓN* DE LAS RELIGIONES TRADICIONALES Y DE LAS MUJERES LIGADAS A LAS MISMAS

Sin duda, el separar la expansión del crecimiento y la diversidad pentecostales para tratarla aparte es dificultoso. En sólo un siglo la expansión del pentecostalismo teje redes que unen diversos puntos del globo pero esto a su vez implica su crecimiento. No obstante, con el recorte de la expansión pentecostal se busca poner en evidencia el encuentro entre el pentecostalismo y las religiones tradicionales existentes en ciertas áreas africanas y latinoamericanas. La idea es explorar el impacto del pentecostalismo no sólo en dichas religiones, sino también en la identidad social y cultural de los pueblos que las habitan.

*Grosso modo*, la expansión pentecostal es definida por Mary (2000) como la *transnacionalización* del pentecostalismo y según Corten abarca desde el llamado pentecostalismo *clásico* al *neo-pentecostalismo* más reciente. Naturalmente, también están los estudios que implican la expansión implícita en la *globalización de lo religioso* (Bastian & al. 2001), la *mundialización religiosa* (Hervieu-Léger, 2001), la *movilidad de lo religioso* (Meintel, 2003). Y los referidos específicamente a la globalización del pentecostalismo (Silveira Campos, 1999; Anderson, 2002, 2004) y del *neo-pentecostalismo* (Colonomos, 2006).

Muchos textos referidos al África negra -como el de Gifford (2004) que trata la aparición del «cristianismo» en 1980 y el de Nathan (1999) a propósito del *pentecostalismo negro*- privilegian el estudio de las relaciones entre el cristianismo y las religiones ancestrales con el objeto de remarcar sus similitudes o sus diferencias. La expansión del movimiento pentecostal en el mundo y más particularmente en el África es un proceso que Mary (2000) estima ligado a los orígenes y a los recursos americanos. Respecto a Latinoamérica, según

Mary, existe una red de intercambio religioso Sur-Sur que es evidente en la implantación de iglesias brasileñas en las capitales africanas<sup>55</sup>.

Aunque la evolución del pentecostalismo en América Latina difiere de un país al otro, esto parece más notorio en los países afro-americanos donde el Espíritu-santo -el más fuerte de los espíritus- los protege contra los malos espíritus. Como así también entre los indígenas y las poblaciones pobres que habitan en la periferia de los centros urbanos. Por ejemplo, en el conurbano de Buenos Aires y en las favelas del Brasil. Ya sea entonces referida al territorio africano o al latinoamericano, la expansión pentecostal lleva a preguntarse por la captura del cristianismo por el imaginario africano (Mary, 2003, p. 119); por el alcance del combate que entabla la *magia pentecostal* contra la *magia* de las religiones ancestrales y ¿por qué el imaginario neo-pentecostal *diaboliza* dichas religiones y proyecta esta diabolización principalmente en las mujeres? Interrogantes que no sólo mueven a indagar los significados profundos de las religiones ancestrales existentes en las áreas geográficas mencionadas, sino también a sondear el lugar que ocupa la mujer latinoamericana, afro-americana y africana en las mismas, en su sistema socio-cultural y en el pentecostalismo.

### 3.1 Expansión pentecostal en el África y en América Latina

El pentecostalismo llega al África del Sur a comienzos del siglo XX –en 1908- con la implantación de las *Asambleas de Dios*, la constelación más importante de iglesias pentecostales en el África y en el Tercer Mundo (Corten, 1998, p.3). Transcurrido el tiempo, y después de la democratización de los años 1970, el panorama religioso en el África del Sur muestra la movilización de una serie de referenciales comunes entre los cuales la religión ocupa un lugar primordial, ya que éste es uno de los principales lugares de implantación del cristianismo. A lo largo de este proceso, la religión reviste un carácter de lenguaje común, de código de comunicación cultural simbólico de reconciliación y de diálogo entre el pasado y el

---

<sup>55</sup> Citado en Corten, André. (1998). «Les traditions de la littérature sur les pentecôtismes en Amérique Latine et en Afrique». São Paulo (Brasil): *VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na America Latina*, Trabalho apresentado no seminário temático «Os pentecostais», setembro, p. 3.

futuro. Al proponer toda una gama de símbolos y de puntos de referencia indispensables, el factor religioso juega un rol de mediación en la implantación del nuevo proyecto político (Dolbeau, 1999, p. 91-92).

Anderson (2002) dirá que las iglesias pentecostales de origen occidental que han funcionado en África durante la mayor parte del siglo veinte remontan sus orígenes históricos al ímpetu generado en el revival de la calle Azusa. Y que éste ímpetu lleva misioneros a cincuenta naciones en el plazo de dos años. Algunas las iglesias del pentecostalismo clásico, se han ido convirtiendo en iglesias africanas *vibrantes* y se han ido ampliando a toda velocidad. Un ejemplo lo constituyen las *Asambleas de Dios* que funcionan en la mayoría de los países subsaharianos.

Algunos de los estudios que tratan la expansión del pentecostalismo en América Latina la relacionan con la caída de la *teología de la liberación*<sup>56</sup>. Otros, referidos a Centroamérica y el Caribe, indican que hasta los años 1960 la expansión pentecostal es provocada por la influencia del pentecostalismo introducido por los misioneros extranjeros venidos de los Estados Unidos, Canadá y Suecia. O, como apunta Míguez, que su expansión en América del Sur es debida a una «cierta consonancia cultural entre las figuras del pastor y del chamán» (Míguez, 2003, p. 19). A lo que cabe agregar la afinidad con el imaginario africano que perdura entre los pueblos afro-americanos. Oro (2007), no sólo ilustra el número y la composición étnica de habitantes de los países de América Latina, sino la religión que éstos profesan.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Corten analiza las categorías del discurso pentecostal relacionándolas con la izquierda brasileña inspirada en la *teología de la liberación*. Una de las fuentes del pentecostalismo, se encuentra en lo que el autor califica de *romanticismo teológico*, lo que equivaldría a una *realidad discursiva de la emoción*. Emoción, que en la teología de la liberación, se refiere al sufrimiento de los «pobres» y que ingresa a estos últimos en la categoría emblemática del proyecto: Vivir la pasión de los pobres en unión íntima con la pasión del Cristo. Cuando la *Iglesia de los pobres* entra en la lógica clerical y se forma una elite separada de las clases populares desfavorecidas (considerados como alienados), el pentecostalismo transforma la emoción *para los* pobres en una emoción *de* los pobres (Corten, 1995). Al respecto, Boyer piensa que la nueva adhesión no pretende un cambio en las conductas y menos aún la concientización como lo hacía la teología de la liberación. En ella, simplemente se trata de nombrar la realidad del mundo de los miserables para invalidarla por la conversión (Boyer, 1997, p. 40-41).

<sup>57</sup> En el anexo 1,5, p. 182: tabla confeccionada por Oro con el cuadro religioso de los países latinoamericanos.

La corriente pentecostal que nace en Los Ángeles llega alrededor de 1910, sólo cuatro años después, a Chile, Brasil y México. Desde donde se expande con gran suceso al resto de América Latina. Las *Asambleas de Dios* se implantan en el Perú en 1919 «a solo 5 años (1914) desde que se formara en los Estados Unidos. De ahí en adelante, la mayoría de las ‘Denominaciones’ Pentecostales en el Perú serán una disidencia o una derivación de ésta, o bien una simbiosis producto de la ‘pentecostalización’ de alguna iglesia protestante reformada que se las identifica imprecisamente como ‘iglesias históricas’» (Campos, 2006, p. 11).

En principio, *La Asamblea de Dios* y la *Congregación Cristiana* son los grupos más representativos en el Brasil. A partir de 1950, tiene lugar «un importante resurgir del pentecostalismo [...] cuyas características principales serían las siguientes: énfasis en la cura divina, uso ostensivo de los medios de comunicación de masas, especialmente de la radio y la televisión, y organización empresarial donde el dinero circula en cantidades importantes<sup>58</sup>»

De acuerdo a Soneira, en uno de sus estudios Rolim dice que la ideología pentecostal se produce en un espacio

donde se da tanto la sumisión a lo dominante, como su confrontación con ella. Esta sumisión como esta confrontación se da recurriendo a la mediación de aspectos culturales, tanto del pasado (tradiciones) como el presente. Cuando el pentecostalismo exalta el poder de Dios, presentándolo como remedio para los males presentes, transfiere para lo trans-social e histórico una aspiración de liberación latente en las carnadas pobres (escisión entre creencias y prácticas sociales). Cuando pide respeto a la autoridad de su iglesia y al orden establecido, sirviéndose para eso de textos bíblicos, legitima la situación social. Sin embargo, las formas de expresarse del pentecostalismo (gestos, movimientos desordenados, gritos) constituyen una forma de protesta simbólica contra las formas de dominación<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Oro, Ari Pedro, (trad. Alejandro Frigerio). (1993). «Religiones populares y...», p. 77-78.

<sup>59</sup> Citado en Soneira, Jorge. (1987). «Los estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y Religión*, No 8, p. 7.



Entre los trabajos sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina, uno de los más citados es el referido a Chile de Lalive D'Espinay, en él que el autor indica:

El pentecostalismo propone a las masas populares la fe en un Dios de amor, la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad y la participación en las responsabilidades de una obra común a cumplir. Con eso, les ofrece una humanidad que la sociedad les niega. Por eso, para comprender el 'alejamiento del mundo' que se produce en los pentecostales, es una actitud claramente sectaria, hay que tener en cuenta, como dice el autor, 'Que para los pentecostales, como para la mayoría de la población chilena, el mundo es, ante todo y de manera sensible, el mundo de la miseria [...] La predicación pentecostal se dirige al individuo y busca una decisión libre. En esta primera etapa, el prosélito toma un compromiso consciente y personal, pero una vez dado este paso, el grupo domina al individuo y exige de él la entrega total de su persona a la comunidad. La comunidad no solamente lo hace participar en el conjunto de las obras comunitarias, sino que ella también decide por él en su vida privada. El grupo tiene una moral de acción y de compromiso; el creyente aislado debe seguir una ética de desprendimiento y de huelga. Otra afirmación importante que surge de la investigación de Lalive es la referida a los carismas pentecostales. Para él los carismas del pentecostalismo deben entenderse (danza y glosolalia) como el lenguaje de hombres sin lenguaje, como una tentativa para expresar y comunicar una experiencia religiosa y comunitaria inefable<sup>60</sup>.

En el plano religioso, «el pentecostalismo no es ajeno a la rica tradición religiosa latinoamericana. Antes bien aparece como una manifestación novedosa que responde a condiciones sociales y culturales particulares» (Soneira, 1987, p. 10). La *venida de Cristo*, expresión con la que Frigerio hace alusión a la expansión pentecostal en el Cono Sur, se encuentra ligada a la retórica milenarista y al milenarismo. La primera «provee una adecuada motivación para los movimientos sociales porque socava la autoridad del orden social existente, reordena la noción colectiva del tiempo y sugiere una línea de acción frente a lo que el movimiento define como el mal. Ofrece tanto una definición del orden social como injusto, como una explicación de las razones de tal injusticia y una esperanza para el futuro

<sup>60</sup> Citado en Soneira, Jorge. (1987). «Los estudios sociológicos...», p. 5, 12.

cambio del estado de las cosas. Pueden constituirse, por lo tanto en una importante fuente de comportamiento orientado hacia el cambio social» (Frigerio, 2000, p. 8). En la segunda, el autor distingue dos posiciones: la premilenarista y posmilenarista. Durante mucho tiempo la posición premilenarista

caracterizó a los evangélicos fundamentalistas -tanto a los norteamericanos como al creciente número de latinoamericanos- entre sus filas. La idea de que los humanos poco podemos hacer para adelantar o retrasar la segunda llegada de Cristo y la batalla final explicaba, entre otros motivos, su apoliticismo y retracción de la sociedad, así como su énfasis en la conversión y la salvación *individuales*. En las últimas dos décadas, sin embargo, la situación ha cambiado, y la posición posmilenarista fue ganando adeptos entre los evangélicos (bautistas, pentecostales), que han aumentado su participación política y social. Ejemplos de esto son la creciente influencia, en la política y en la cultura, de la derecha religiosa en EEUU y la activa participación política de los pentecostales en numerosos países latinoamericanos -algunos de los cuales, como Brasil, cuentan con varios diputados pentecostales-. Vastos sectores del protestantismo ahora creen que pueden -y *deben*- dedicarse a construir el reino de Dios *en esta tierra*» (*Ibid.*, p. 2).

Lo último que acaba de señalarse llama la atención sobre un aspecto de la expansión tratado por Colonomos: la *cruzada*. Para este autor, la iglesia es una organización que motiva sus fieles alrededor de la definición de proyectos a vocación transnacional como la colecta de fondos, el envío de misioneros y la organización y consolidación de redes de comunicación y de movilización. En América Latina, la conjunción de estas dos dinámicas es la que se encuentra en las cruzadas -un movimiento histórico al que se identifican numerosos grupos evangélicos-. Cruzada es el término que emplean los mismos actores para designar las operaciones de mediatización, conversión masiva y de formación de líderes en países como Guatemala, Venezuela, Colombia, Chile, Argentina, etc. Estas cruzadas son ejecutadas por pastores con carisma, que gozan de reputación mundial y de medios económicos para realizar eventos espectaculares en los grandes centros urbanos con el fin de movilizar masas de gente. Los eventos de este tipo son muy importantes para estas comunidades y también sirven a los dirigentes locales para consolidar su poder gracias a la legitimación simbólica y práctica

conferida por la presencia de un pastor extranjero importante. Este tipo de movilizaciones sirve para reunir los pastores de diferentes iglesias, les permite fijar objetivos y trabajos a mediano plazo e incluso posicionarse frente al Estado y la Iglesia católica (Colonomos, 2006).

La conversión al pentecostalismo, o *protestantismo evangélico* como lo llama Stoll, sería la opción religiosa más popular y la que más podría alterar el panorama religioso latinoamericano. Los misioneros de otras iglesias se ven obligados a entrar en competencia con los pentecostales luchando ellos también contra los espíritus del *mal*. Como en la sanación por la fe y el exorcismo católicos que se hacen en el contexto de la Iglesia (Stoll, 1990).

En lo concerniente a la labor proselitista pentecostal, un deber de todo creyente según Aubrée, la tarea realizada por los que persiguen construir el *Reino de Dios* en la tierra es impresionante (Aubrée, 1997). Las mujeres que participan son verdaderas *combatientes* en las *luchas* que se llevan a cabo en diferentes barrios urbanos y lugares públicos como hospitales y cárceles durante los fines de semana. La finalidad de esta participación en las cruzadas es la de convertir el mayor número de personas a la *buena nueva* para terminar con el *enemigo* que difunde las supersticiones y oculta la Verdad. Es decir, luchar contra el *Maligno* (diablo o demonio) que en el Brasil y según las épocas ha sido representado por los comunistas, los líderes de la teología de la liberación<sup>61</sup> o los cultos afro-brasileños (Aubrée, 1998, p. 241).

---

<sup>61</sup> En los años 1940, la hegemonía de la Iglesia católica romana comienza a declinar en la fe de las masas populares a causa de las contradicciones en su discurso doctrinario que constreñía los pobres a aceptar su vida de miseria para ganar el Paraíso, mientras las jerarquías de la institución que mantenía ese discurso disfrutaban del fasto que les garantizaba una relación estrecha con los poderes civiles. Pese a la incoherencia entre el discurso y la práctica social del clero afichada en *La teología de la liberación* en los años 1970, ésta no pudo impedir su propia declinación (Aubrée, 1997).

### 3.2 ¿Magia neo-pentecostal vs magia tradicional en la expansión de la *IURD* (Iglesia Universal del Reino de Dios del Brasil)?

El *obispo* Macedo, un ex católico y umbandista convertido al pentecostalismo de la *Iglesia de la Nueva Vida* –dirigida por un canadiense– deja esta iglesia en 1975. Dos años más tarde funda la *IURD*. Para enfrentarse con la competencia adapta la teología pentecostal e incluye las prácticas mágico-religiosas populares existentes. Sobre esta base, en 1980 instaura la *teología de la prosperidad* que, según Míguez (2003) es la condensación de las variantes propuestas por el neo-pentecostalismo. El conjunto de esta teología y la *guerra espiritual*, subraya el autor, establecen un lenguaje mágico que sirve para explicar las desventuras cotidianas y la intervención de agentes benignos o malignos. La batalla del bien contra el mal da lugar a los ritos donde estas fuerzas se representan dramáticamente haciendo intervenir al Espíritu-santo o Jesús para vencerlas. El exorcismo durante los estados de éxtasis comprende el ataque físico, las plegarias, la imposición de manos, etc., a efectos de expulsar los demonios.

Macedo se distingue por su habilidad religiosa, comercial y por la fórmula evangélica que consiste en reunir lo más moderno de la publicidad y la comunicación. Este aspecto importante de la *IURD* consiste en el empleo de las técnicas de marketing, de la radio, la televisión, la música, los diarios, las revistas, la literatura y el Internet. Lo cual se completa con la inclusión de las prácticas religiosas *pre-modernas* y los rituales de exorcismo, la curaciones divinas, las promesas de milagros y de prosperidad material (Mariano, 2003, p. 48).

Sobre este último sujeto, Marshall-Fratani agrega que en esta nueva ola el dinero se vuelve el objeto más significativo en la creación de un lenguaje común que expone a la vez el tipo de organización de las iglesias y el medio de entrar en contacto con Dios. El dinero es el objeto simbólico por excelencia que liga la lucha por el espacio público y la comunicación individual con lo sagrado (Marshall-Fratani, 2001, p. 34-35). Los cambios que introduce la *IURD* ofrecen a los fieles los útiles para adaptarse a la globalización y a un mundo en constante mutación pero sin arrancarlos de los mundos simbólicos tradicionales que son sus

fuentes de sentido y de valores (Cox, 2003, 5)<sup>62</sup>. ¿En qué consiste entonces el combate pentecostal contra los cultos tradicionales?

A partir de una comparación entre el *mal* presente en los cultos tradicionales practicados en América Latina y el pentecostalismo, Campos Machado concluye que en las grandes ciudades este último se edifica sobre el combate contra el catolicismo y los cultos afrobrasileños. La curación y el exorcismo desplazan la importancia dada anteriormente a la glosolalia. Es decir que este movimiento incorpora elementos de la religión popular impregnados de la superstición, la magia e incluso el chamanismo. La autora ilustra sobre los mecanismos de construcción de pasajes simbólicos que desarrolla el pentecostalismo a partir de la tradición mágica del catolicismo popular y de la «resignificación del mal» (Campos Machado, 1998, p. 25 y ss.).

Los nuevos *puentes* o mediaciones de la *IURD*, dice Campos Machado, incluyen las creencias en los poderes ancestrales de los pueblos andinos<sup>63</sup> e indígenas en general, y los cultos de posesión afro-brasileños de los que se asimilan diferentes elementos mágicos. La autora toma el ejemplo de Argentina donde, paradójicamente, la *IURD* se encarga de difundir los símbolos de los cultos afro-brasileños. En la entrada de sus templos, se dejan entrever a través de cortinas allí instaladas la presencia de *terreiros*, de imágenes de sacrificios de almas y de escenas de posesión. La finalidad de exponer estas imágenes de *exus*, de la *pomba gira*,

---

<sup>62</sup> Harvey Cox, profesor de teología de la Universidad de Harvard, es el autor de *La cité séculière* donde anunciaba el fin de lo religioso. Su cambio de idea lo expone en *Le retour de Dieu*, donde describe el prodigioso desarrollo del pentecostalismo mundial y estima que en 1995 el número de fieles practicantes es aproximadamente de 410 millones (Cox, 2003, p. 6-7).

<sup>63</sup> En el anexo 1,6, p. 183: mapa con las áreas andinas. Tomando como ejemplo el pueblo andino Aimara, vemos que «por el momento, en las regiones andinas de Bolivia, los ‘elegidos’ pentecostales son infinitamente más numerosos que los que se autodefinen como ‘indios’ [...] La intrusión del Espíritu Santo en el cuerpo del enfermo sobre el que el pastor efectúa la imposición de manos se describe en términos muy semejantes a los del chamanismo andino (luz, calor, aliento, fuerza, etc.). El hecho de haber sido tocado por un rayo es uno de los signos que identifican a los *yatiri* que otorgan un conocimiento y un poder especiales. En ambos casos, hay muerte y renacimiento, adquisición de un conocimiento que no es dado sino a quien ha sido ‘elegido’ por el Espíritu Santo —y al mismo tiempo recibe el ‘don de la curación’— por el rayo que en los Andes se encuentra representado con los atributos de *Santiago*. Los pastores, que capitalizan al máximo este carisma y tienen que demostrarlo constantemente, adquieren en el pentecostalismo aimara una función de autoridad que la toman prestada de las autoridades tradicionales y de los *yatiri* por lo que son mediadores, guías, terapeutas capaces de curar los males del cuerpo y del alma, además de interpretar los sueños y las visiones (Rivière, 2004, p. 5-7).

del *preto velho*, etc., es de demostrar el poder de la iglesia exorcizándolos durante los cultos<sup>64</sup> (*Ibid.*).

Lógicamente, el hecho que la *IURD* incorpore las figuras y las prácticas afro-brasileñas no quiere decir que abandone su actitud hostil para con esos cultos. De momento que todo lo que es negativo se atribuye a la manipulación mágica de las fuerzas maléficas, los convertidos tienen la sensación de participar en una guerra espiritual entre las fuerzas del bien y del mal. En este combate, que va de lo personal a lo local, de lo nacional a lo transnacional y hasta lo universal, para *liberarse* de la influencia del demonio se necesita de un ritual público y el dinero también sirve para luchar contra la posesión. Como consecuencia de esto último cambia la relación con Dios. El creyente no sólo se transforma en *acreedor de Dios* porque le reclama el cumplimiento de su promesa o *deuda* respecto a su bienestar, salud, etc., sino también en su *asociado* (Mariano, 2003). De ahí, que algunos autores consideren que la gestión de lo religioso de la *Universal*, como también se la llama a la *IURD*, representa el ultra-liberalismo económico, la versión *multinacional* o el *supermercado de la fe* (Corten, Dozon, y Oro, 2003, p. 31).

Frigerio, quien también observa la expansión de las religiones afro-brasileñas y del neo-pentecostalismo en la Argentina y el Uruguay, pone en relieve el afrontamiento entre ambos universos religiosos. En dicha lid, el pentecostalismo ofrece compensadores específicos que juegan un rol tan importante como la *umbanda* o el *batuque* brasileños. Pero a diferencia de estas prácticas religiosas, la teología pentecostal pone énfasis en mejorar la vida *en este mundo* introduciendo la intervención divina en el mundo corriente para lograr la curación y la prosperidad (Frigerio, 1998, 14-15; 2002). Sin duda son varios los autores - Mary (2000), Levrat (2002-2003), Gifford (2004), etc.- empeñados en sostener que en la base del cristianismo se hallan las tradiciones religiosas. Por ejemplo las africanas, de las que Fancello (2003) explora el animismo, Tall (1995) el vudú y Augé (1976) y Onyinah (2001) la *brujería*.

---

<sup>64</sup> En la lista de figuras: videos f-1-2 (pentecostales vs cultos afro-brasileños).

En ciertas zonas de América del Sur pobladas por culturas tradicionales como Chile, Argentina -donde se habla de *pentecostalismo indígena*- (Wright, 2002), Perú, Bolivia o de América Central como Guatemala y México, la conversión de los *chamanes* probablemente se deba a ciertas similitudes entre el pastor pentecostal y el chamán. No obstante, en estos territorios se combaten tanto las prácticas chamánicas, como los chamanes e incluso las mujeres que pertenecen a las religiones afro-americanas.

### 3.3 *Diabolización* femenina por su contacto con las religiones tradicionales

En general, la *diabolización* de las mujeres es vista como una *herencia del mal* por su contacto con las fuerzas espirituales de las religiones tradicionales, ya sean africanas (Mary, 2003; Larbi, 2001; Lévrat, 2002-2003) o afro-brasileñas. Lo que además supone la previa diabolización de dichas religiosas.

#### 3.3.1 Breve descripción de las religiones tradicionales *diabolizadas* por el pentecostalismo

Las religiones tradicionales son definidas por Lévrat como *religiones étnicas* ligadas a un pueblo. Elaboradas por ese pueblo, fruto de las creencias y las prácticas de ese pueblo. En el ejemplo de Lévrat, los africanos buscan a través de su imaginario religioso insertarse en el universo, el cosmos y captar su energía, la fuerza vital que atraviesa la existencia de todo lo que es: del hombre a la piedra. Que se encuentra entonces en las piedras, plantas, árboles, animales, etc., y que muchas veces son considerados como la manifestación de un ancestro. Un flujo o fuerza vital que no tiene ni comienzo ni fin, que perdura en la muerte, se transmite y se transforma (Lévrat, 2002-2003, p.1-3).

Para comprender el flujo de esta fuerza vital ligada a los espíritus de los ancestros, debe entenderse que éstos se consideran siempre vivos y con la facultad de actuar de manera positiva (bien) o negativa (mal). Estos espíritus o *almas desencarnadas* merodean alrededor de lo que en vida fuera su casa esperando reencarnarse. Eventualmente protegen la familia o

el pueblo del cual son fundadores y se los puede encontrar, hablar con ellos o consultarlos. Se les ofrecen sacrificios y se le levantan altares en la casa ancestral (*Ibíd.*, p. 4).

La relación cósmica-vudú se tiene como algo misterioso y fuera de la comprensión humana. Poblada por múltiples divinidades –*voduns*– el vudú rige el conjunto de las relaciones de los humanos con el cosmos (Tall, 1995, p. 2-4). Los voduns son *objeto-dioses* que poseen fuerzas ambivalentes. Amos del mundo, detentores de fuerzas específicas, mantienen entre ellos y con los humanos relaciones de parentesco y afinidad, y deben su perennidad a los seres humanos que los honran. Temidos y adorados al mismo tiempo, los rituales y sacrificios reactivan su poder. Pero, toda falta o violación a las prohibiciones o negligencia en el cumplimiento de los sacrificios exigidos provoca su cólera, que manifiesta por medio de la enfermedad y la muerte (*Ibíd.*).

El neo-pentecostalismo, al llamar el interés sobre los cultos vudú lo hace para combatir mejor a los fetichistas. Al mismo tiempo, el ofrecer a sus adeptos la posibilidad de conectarse a ciertos aspectos del poder divino es una de las razones de su suceso. Como medio es más convincente en el pentecostalismo que en los cultos vudú. En África, este pseudo-sincretismo que para algunos sería un anti-sincretismo debe ubicarse en una fase de lucha general contra la brujería (Corten, 1998, p. 10).

En cuanto a las religiones afro-brasileñas: «En términos didácticos, y tomando como parámetro lo que ocurre en Río Grande do Sul, se pueden percibir tres formas diferentes de religiones afrobrasileñas: la Umbanda, cuyo panteón está formado sobre todo por espíritus de Pretos Velhos, Caboclos e Ibejis; la Línea Cruzada, cuyos rituales giran en torno de los Exus y de las Pombas Giras; y el Batuque, cuyo culto se centra en los Orixás y se configura como el lado más africano de las religiones afrobrasileñas, apoyándose en elementos mitológicos, axiológicos, lingüísticos y simbólicos de las tradiciones Gege Nago. Estas tres tendencias son recurrentes en todo el Brasil, aunque reciben nombres diferentes (Umbanda o Umbanda Blanca para la primera, Macumba o Quimbanda para la segunda, y Candomblé, Xango, Casa de Minas para la tercera) y existen adaptaciones regionales. Ninguna de ellas constituye un tipo ‘puro’» (Oro, 1993, p. 77).



### 3.3.2 El comercio femenino con las fuerzas espirituales de las religiones tradicionales

Tall piensa que mientras el pentecostalismo opera un continuum entre la sociedad tradicional y la sociedad moderna, con ello no sólo se continúan las prácticas anti-brujas y se exorciza todo aquello sobre lo que ignora el origen, sino que se asegura la sobrevivencia del rol de *chivo expiatorio* reservado a las mujeres. Por este motivo, aquéllas mujeres que pertenecen a las clases más bajas de la sociedad sufren el temor de ser acusadas por brujería (Tall, 1995, p. 822).

Para Tall la brujería es un concepto vago, difuso. No se relaciona con ninguna divinidad anterior o se lo hace con todas. En el uso actual de este término se fusionan dos conceptos anteriormente distintos, los de *witchcraft* y brujería. Es decir de brujería innata/intrínseca y el de brujería intencional o adquirida por procesos mágicos. De todos modos, en la mayoría de las sociedades africanas la brujería se atribuye a las mujeres y el rechazo a pactar con las brujas se debe a que éstas pertenecen al mundo del *Maligno* y negociar con ellas es exponerse al poder del mal del que es difícil escaparse (*Ibid.*, p. 821). Augé sostiene algo similar cuando dice que la mujer alcanza una mayor potencia y que además la adquisición y la transmisión del poder es matrilineal (Augé, 1976, p. 130-132).

Según el imaginario pentecostal, una persona puede ser cristiana bautizada en el Espíritu-santo, hablar en lenguas y seguir teniendo demonios y maldiciones hereditarias en su vida. Esta *herencia del mal*, una idea que según Onyinah el pentecostalismo clásico había rechazado, se reformula por el neo-pentecostalismo que acepta la posibilidad que un cristiano pueda ser poseído por el demonio (Onyinah, 2001). La evangelización enseña que la creencia en fuerzas espirituales, dioses, fetichismo, brujería era pura superstición y presenta el *diablo* y los *demonios* como el poder que está detrás de esas fuerzas. Pero, una vez que el diablo se personaliza y la asociación con los dioses y con los demonios se concreta, lo que en realidad se refuerza es la creencia en la brujería porque el poder de los dioses y de las otras fuerzas espirituales funcionan a través de la intermediación humana (*Ibid.*).

Onyinah y Tall coinciden en que la brujería ya no es más tradicional y que actualmente funciona como un aspecto importante de la modernidad. Pero que pese a que fue domesticada en lo personal e incluida en la política, sus imágenes para los africanos

continúan siendo reales y mortales. Tall señala que en Camerún se ha comenzado a reconocer como culpables a algunas pretendidas brujas. Para el autor la reinversión es evidente. La protección que antes se buscaba en los sacerdotes, dioses o brujas, hoy se busca *contra* la brujería. Desde el siglo pasado, las actividades exorcistas y de anti-brujería dominantes en los países africanos habían sido suprimidas por los regímenes coloniales.

Aunque, según Onyinah, el exorcismo reaparece con el pentecostalismo. Con la pentecostalización del cristianismo y la liberación africana apoyada en el temor a las fuerzas de los espíritus y particularmente a la brujería, la inclusión del exorcismo sirve para evitar la pérdida de miembros en las iglesias pentecostales y la de los que apoyan a ciertos políticos. En esto último cabría aplicar lo que dice Mary (2003) cuando habla de la apropiación del cristianismo por el imaginario africano. Para él, la invención de los cristianismos *populares* de inspiración católica o protestante, apostólica o pentecostal es paralela a la dinámica de los cultos tradicionales.

Fancello piensa que el discurso pentecostal integra todo y al mismo tiempo niega las representaciones tradicionales africanas. Y que para ello reformula estas representaciones poniendo en evidencia que el demonio actúa a través de los lazos de sangre mientras que el Dios cristiano los rompe (Fancelo, 2003, p. 54-55). Esto llevado al campo de la política significa la fusión entre los símbolos religioso-culturales antiguos y los de la autoridad del líder político moderno que amalgama esos símbolos con los de su autoridad. Para Bernault (1999), el *modernismo brujo* o *hechicero* en Brazzaville (Congo) no sólo significa la fusión entre los símbolos culturales tradicionales y los de la autoridad colonial, sino la construcción de una nueva fórmula por parte de los líderes políticos. Pero, de acuerdo a la autora, ni la naturaleza *sacro-santa* pacifista de las mujeres impide su exclusión del terreno público. Allí la línea materna se estigmatiza a cause de la amalgama entre el colonialismo arcaico y la *brujería moderna*.

Un claro ejemplo del interés en legitimar el poder a través del *nuevo acceso directo* a lo sobrenatural y al apoyo de las mujeres se ve en Burkina Faso. El presidente Thomas Sankara (2001) movido por su interés en legitimar su poder a través del *nuevo acceso directo* a lo sobrenatural y al apoyo de las mujeres pone a estas últimas en el centro de sus discursos

proselitistas. Contrariamente, Surgy (2001) dice que los pentecostales se alejan de la política y Anderson (1992) prefiere ponerlo como que éstos tienden a desplazar el interés por las luchas socio-políticas en interés de la guerra espiritual que se lleva a cabo en las *Asambleas de Dios*. Allí donde la curación se sitúa en el centro de la actividad carismática para luchar contra *Satán* –la fuente del *mal*– o para diabolizar el dinero ligado a la *teología de la prosperidad*. En el campo religioso, las *profetisas* se asocian con las iglesias pentecostales de la Costa de Marfil y de las *Asambleas de Dios* de Burkina Faso trabajando en las curaciones o *exorcismos* junto a los pastores, pero su intervención no es reconocida, ni por lo tanto legitimada.

En Cameroun se aprecia un matiz diferente. Las mujeres parecen dispuestas a sacar partido de las situaciones nuevas como el cristianismo, en tanto éste toca la cuestión social. Para ellas, escolarización y cristianización se conjugan para acelerar la evolución donde aparecen nuevos modelos relacionales. Mientras el hombre se muestra conservador, como prisionero de un orden establecido por la línea ascendente que le marca un rango social, por su movilidad la mujer es la instigadora de nuevas relaciones sociales. Por ejemplo, cuando los hombres cambian de mujeres, las mujeres cambian seguido de hombre (Barbier, 1985, p. 20 y ss.).

La *guerra espiritual*, uno de los rasgos salientes de los neo-pentecostales, es un ejemplo del combate o *exorcismo* contra estas figuras del *Mal* –*diablo* o *demonio*– y contra el comercio femenino con esa figura. Pero, ¿la mujer sería diabolizada porque se la continúa ligando a las religiones tradicionales o porque de su diabolización dependería su responsabilidad en combatir las? Y, de ser así, ¿en qué medida la transmisión del pentecostalismo entre los miembros de su familia, vecinos, amigos e incluso entre la gente fuera de su círculo en las campañas proselitistas formarían parte de su responsabilidad o de su *identidad* pentecostal?

En Latinoamérica, las mujeres se encuentran ligadas a las religiones bantú, a los *demonios* de la *santería* cubana de origen yoruba y a las fuerzas espirituales del *vudú* haitiano

allí difundido<sup>65</sup>. En el Brasil, a causa del *poder* que ejercen las mujeres sobre las fuerzas invisibles -los *orixás* (Aubré, 1987; Baamonde, 2004) del *umbanda*, el *candomblé*, el *xangô* o *batuque* (Jensen, 2001), son diabolizadas por el pentecostalismo y el *pentecostalismo autónomo*<sup>66</sup>. Las sesiones de exorcismo o liberación del demonio por el Espíritu-santo en la IURD, por ejemplo, cuentan con una asistencia mayoritariamente femenina (Boyer, 1996, pp. 252 y ss.). Según Macedo, el fundador de la IURD, las mujeres son las que se ponen más fácilmente al servicio de *Satanás*. Por esta razón, según señala Pimentel, el *obispo* Macedo crea los diez mandamientos que deben ser seguidos por las mujeres<sup>67</sup> (Silva Pimentel, 2005).

Según el imaginario pentecostal, la figura del *Diablo* ocupa principalmente el cuerpo de la mujer. «El contacto con lo sagrado a través del cuerpo enlaza con prácticas religiosas preexistentes en los ritos afrobrasileños, en el chamanismo, en la creencia en las posesiones demoníacas o las experiencias místicas. La naturaleza proteica del pentecostalismo le permite echar mano de símbolos tomados del catolicismo popular o incluso de las religiones afrobrasileñas» (Ullán de la Rosa, 2003, p. 244). Quizá por ello, Mary (2001) habla de una previa recuperación de dicha figura. Un principio, en el que quizá se funde la *responsabilidad* femenina en combatir el *mal* sin interrupción de continuidad. Responsabilidad que, a su vez,

<sup>65</sup> Perera Pintado introduce la variada religiosidad cubana diciendo: «Las religiones populares en Cuba y la religiosidad que tipifica a sus pobladores son fruto de procesos transculturales donde intervinieron varios troncos etnoculturales para dar lugar a formas religiosas totalmente cubanizadas como la santería, el palo, el espiritismo cruzado y creencias sincréticas en santos populares. Quiere decir que los procesos transculturales dieron paso a la conformación de lo nacional desde el punto de vista religioso y cultural» (Perera Pintado, 2003, 94).

<sup>66</sup> Cecilia L. Mariz (1995), en su artículo sobre «El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil» explica el significado de esta denominación y cita a varios autores: «La expresión pentecostalismo autónomo fue introducida en la literatura sobre religiones en Brasil por J. Bittencourt Filho (1991) para designar a las iglesias protestantes pentecostales de origen nacional y relativamente recientes (surgidas a partir de los años '50) distinguiéndolas de las pentecostales tradicionales o clásicas -tales como la *Assembléia de Deus* y la *Congregação Crista*- establecidas en el país a partir de la llegada de las misiones extranjeras en el inicio del siglo. Bittencourt, en su artículo «Remédio Amargo» llama pentecostales autónomos tanto a las iglesias fundadas por brasileños en la década de los años 1950-1960 (*Brasil para Cristo* en 1956, *Deus é Amor* en 1962, etc.) como a las fundadas posteriormente (*Universal do Reino de Deus* en 1977, *Maranta* en 1977 e *Internacional da Graça Divina* en 1980) y también a algunas recientes fundadas por misioneros extranjeros como *Nova Vida*. Mientras que Oro (1992) y Jardelino (1994) prefieren referirse a estos mismos grupos como neo-pentecostales.

<sup>67</sup> En el anexo 1,7, p. 184: Los diez mandamientos para las mujeres de Macedo que figuran en su libro *O Perfil da Mulher de Deus*. Citados en Silva Pimentel, Fernanda. (2005). «Psiquê nos Domínios do Demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus». Brasil: *Rever*, Año 5, No 2, s/p.

podría implicar la labor proselitista femenina buscando ganar nuevos miembros para su iglesia y para que ayuden a luchar contra el diablo.

Luego de observar la participación de las mujeres latinoamericanas en la IURD, Birman (1996) concluye en que la identidad femenina consiste precisamente en ser el origen de la circulación del mal y de la consecuente responsabilidad en combatirlo o exorcizarlo. A raíz de la identificación del *mal* con los seres del panteón de los cultos afro-brasileños considerados como la mayor expresión de las fuerzas malignas contrarias al bien, el combate que encaran las convertidas en la IURD para Birman es ejemplar. Este modelo se debe a la creación de un campo de continuidad entre creyentes y no creyentes, que se inicia con la circulación errática del mal a partir del exorcismo. El desplazamiento de las entidades malignas que salen de ciertas personas y entran en otras, hablan a unas a través de otras y ligan las unas a las otras.

El exorcismo, lejos de simplemente configurar la expulsión de una entidad maligna del cuerpo de alguien, actúa como un mecanismo que permite iniciar la circulación del mal que hace que todos aquellos que se encuentran en su camino, aún los no convertidos, sean alcanzados por sus efectos y entren en relación con la *esfera religiosa* (Birman, 1996, p. 205, 212-213). Dado que las entidades malignas que más circulan son las que ocupan el cuerpo de la mujer, en su condición de esposa y de madre ésta tiene la responsabilidad del cuidado de los otros. En el círculo familiar reina la convicción que las mujeres convertidas poseen más capacidades que los otros para expulsar las fuerzas maléficas (*Ibid.*, p. 225).

Una versión similar respecto al exorcismo pentecostal africano procede de Onyinah (*op. cit.*). En ella, los demonios entran y salen de las personas para pasar de una a la otra y mismo de una familia a otra. Toda idolatría, dice Onyinah, es una *apertura* o puerta por donde los demonios se introducen en el cuerpo. Razón por la cual, el rito primordial de las iglesias pentecostales que combaten las creencias en la magia es el exorcismo. Gracias a este rito, las pretendidas brujas son encadenadas hasta ser liberadas o condenadas. Rolim agrega que sin ser dicho abiertamente el pentecostalismo procuraría una protección contra la *magia*



*negra*. Ésta continúa ligada a las religiones africanas que se han expandido en América del Sud –Brasil, Argentina, Uruguay- a través de los cultos afro-brasileños<sup>68</sup>.

Por último, lo tratado hasta aquí parecería encajar en la *paradoja de la unicidad y de lo múltiple*. En ese paradigma conceptual de Morin en el que el *todo* no se reduce a la suma de sus partes constitutivas, en la que todas las cosas se mantienen ligadas por un vínculo natural e insensible que une lo alejado y lo diferente (Morin, 2005, p. 11, 29). Donde todo se presenta ligado con todo y el *caos* o desorden y el orden no sólo comparten un mismo espacio sino que se inter-influencian mutuamente. Al igual que el bien y el mal, las fuerzas espirituales benignas y malignas, la culpabilidad y la responsabilidad, etc., que venimos de explorar. Los videos que ilustran algunos ritos pentecostales señalados en esta parte del texto, en los que los pastores, algunos de ellos inmigrantes, evidencian un imaginario religioso-cultural originario diferente, cuya unión con el imaginario de los fieles se produce a través del culto. Eso mismo se plantea como interrogante respecto al espacio cultural de Montreal y a la participación de los inmigrantes en los ritos pentecostales que serán tratados a continuación.

Como dijera Campos (2001), el pentecostalismo es una «manifestación religiosa que acompaña los procesos de inmigración». Lalive D'Épinay, Camargo o Wilson llegan a la misma conclusión cuando dicen que el pentecostalismo responde a los cambios culturales y estructurales de la inmigración. Así como contribuyen a la integración en una escena urbana, a la adaptación funcional en una sociedad y cultura de cambio<sup>69</sup>.

En la segunda parte, entonces, a la dinámica de *los países simbólicos* que son las religiones (Willaime, 2000, p. 2), entre los cuales figura el pentecostalismo, se agregan las cuestiones sobre la religión como *patria portátil* como la designa Heine<sup>70</sup> o sobre el hecho de

---

<sup>68</sup> Rolim es citado en Corten, André. (1998). «Les traditions de la littérature sur les pentecôtismes...», p. 5.

<sup>69</sup> Autores citados en Campos, Bernardo. (s/f.). «Identity and Function of Pentecostalism in the Process of Social Change». *Red de Teólogo(a)s e Investigadore(a)s Sociales del Pentecostalismo en América Latina y El Caribe* (RTISPALC), s/p.

<sup>70</sup> Citado en Bastenier, Albert. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique?* Paris: puf, p. 234.

«llevarse las raíces consigo» como dice García Roca<sup>71</sup> al hablar de espiritualidad. Esto, a través de la inmigración que converge en Montreal proveniente de algunos países del África subsahariana y de América Latina, portando su imaginario religioso tradicional y pentecostal. Reabriendo con ello el interrogante sobre el tipo de interacción posible entre estos imaginarios y el de las religiones locales previamente existentes.

---

<sup>71</sup> Esta frase figura en García Roca, Joaquín. (2004). «Llevarse las raíces consigo. Libertad y pertenencia». Madrid (España): Universidad Bolivariana, *Iglesia Viva*, Volumen 3, Número 8, Abril-Mayo, s/p.

## SEGUNDA PARTE

### EL PENTECOSTALISMO EN CANADÁ, QUEBEC Y MONTREAL

*Nous sommes, au Canada, en présence d'une formation sociale  
particulièrement fragmenté politiquement,  
ethniquement et religieusement.  
Traditionnellement, cette fragmentation s'est manifestée  
surtout par la multi-confessionnalité,  
dont certains paramètres sont inscrits dans la constitution elle-même,  
les frontières religieuses épuisant très étroitement les frontières ethniques.  
Depuis quelque temps, elle se manifeste aussi dans un phénomène  
commun aux diverses Églises et confessions:  
l'éclatement des appartenances.*  
Raymond Lemieux<sup>72</sup>

A los efectos de alcanzar una mejor comprensión de la particularidad que presenta el pentecostalismo en Montreal, esta segunda parte se inicia con el estudio de la expansión, la diversidad y el crecimiento pentecostal en suelo canadiense inglés. Y en los dos capítulos que le siguen se observan los mismos procesos en el Quebec y el Montreal francófonos. Este orden no se limita a crear las condiciones para distinguir la temporalidad en la que se dan los hechos, sino que esto sirve de plataforma para situar las particularidades que presentan los contextos canadiense-anglófonos y franco-canadienses para el ingreso del pentecostalismo moderno. Es decir, el rol de las figuras que intervienen, la relación entre la lengua, la cultura

---

<sup>72</sup> Lemieux, Raymond. (1987). «Charisme, mass-media et religion populaire. Le voyage du Pape au Canada». *Social Compass*, Vol. XXXIV, No 1, p. 14.



y las religiones tradicionales, los factores socio-políticos, la inmigración proveniente del Tercer Mundo –particularmente del África subsahariana y de Sudamérica-, el espacio destinado a la intervención de las mujeres inmigrantes pentecostales, etc.

La matriz conceptual utilizada en esta segunda parte es el principio recursivo o *bucle recursivo* de Morin<sup>73</sup>. El autor distingue dos tipos de bucles: el *bucle retroactivo* y el *bucle recursivo*. La idea de bucle «expresa el cerramiento sobre sí mismo de un sistema, es una idea de retroacción, de regulación de mantenimiento de forma» (Ciurana, 1997, p. 65). El bucle retroactivo «es aquel en el que los efectos retroactúan sobre las causas» (*Ibid.*). La idea de bucle recursivo «es más compleja, se trata del fundamento organizacional de la idea de retroacción, porque de lo que se trata es de comprender cómo los productos de una organización activa son necesarios para la producción de esa organización» (*Ibid.*). Según Morin, un proceso recursivo «es todo proceso por el que una organización activa produce los elementos o efectos que son necesarios para su propia producción o existencia, proceso en circuito por el que el producto o efecto deviene elemento primero y causa primera [...] todo sistema organizado de forma activa es un ser abierto al entorno, al tiempo, a la evolución»<sup>74</sup> y que, por ende, depende de la entrada de un flujo exterior.

De momento que el *bucle recursivo* actúa como una espiral o remolino y el remolino es un círculo recursivo, esta forma dejaría de ser si las condiciones externas que la nutren desaparecieran. Este aporte externo se observan en la manifestación, la motivación y el accionar de algunos de los pioneros canadienses-anglófonos *blancos* que luego de haberse convertido en los Estados Unidos (Anderson, 2004) regresan a su país trayendo la «buena nueva» (Flanagan, 2005). Como así también, en la singularidad que presenta el pentecostalismo en Toronto, provincia de Ontario (Erdely, 1996) y en el efecto que se vuelve

---

<sup>73</sup> Como dice Morin: «Le processus récursif est un processus où les produits et les effets sont en même temps causes et producteurs [...] L'idée récursive est donc une idée en rupture avec l'idée linéaire de cause/effet, de produit/producteur de structure/superstructure, puisque tout ce qui est produit revient sur ce qui le produit dans un cycle lui-même constitutif, auto-organisateur et auto-producteur» (Morin, 2002, p. 5).

<sup>74</sup> Citado en Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Valladolid (España): Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, p. 65-67.

causa mediante la *exportación* de algunas de las manifestaciones que allí se desarrollan hacia a otros países (Bastian, 2006; Algranti, 2007).

En segundo lugar, y luego de haber recorrido las características que hacen al ingreso del pentecostalismo en Canadá, la breve incursión en la historia del origen del pentecostalismo quebequense (Hocken, 1994; Rust & Di Giacomo, s/f) permite observar el complejo periodo de los años 1960-1970. Una época en la que la provincia de Quebec se ve sacudida por los cambios en las áreas político-sociales y religiosas que llevan la marca de dos *revoluciones*. En las que en cierta medida la primera es el caldo de cultivo propicio para el pentecostalismo y la segunda brinda la posibilidad para que este movimiento se organice en Quebec y comience su desarrollo en Montreal (Di Giacomo, 1999).

De ahí que en tercer lugar, y si bien el perfil del pentecostalismo moderno en el medio francófono del área urbana de Montreal se delinea prácticamente con los mismos elementos de base que en el resto de la provincia de Quebec, la exploración de la convergencia de los inmigrantes señalados más arriba da lugar a observarlos como grupo inmigrante y como grupo religioso. Como inmigrantes que se definen a partir de criterios objetivos como lengua, cultura, ciudadanía y subjetivos como sentimiento de pertenencia, identidad, historia, (Labelle, 2003, p. 14 y ss.) y que además se inscriben entre las *minorías* sociológicas ligadas a la pobreza (Schetagne, 1999, Terrien, 2002). Como grupo religioso que se inscribe entre los grupos minoritarios o *minorizados* en los que se desarrollan diversos tipos de conciencia. Como por ejemplo la de diáspora y/o la religiosa alimentada por una ideología de retorno o del deber de memoria y de reparación en virtud de traumatismos históricos (Labelle, *ibíd.*).

Los inmigrantes pentecostales que llegan a partir de los años 1960-1970 se sitúan entre las *minorías visibles* (Dansereau & Bernèche, 2002; Immigration & Métropoles, 2003) porque el tipo de inmigración al que nos referimos es el opuesto a la de origen europeo que llegara durante la posguerra y hasta 1970. Quienes se clasifican entre las *minorías invisibles* y salvo excepciones no son portadores del pentecostalismo<sup>75</sup>. Entre los primeros, se observa la

---

<sup>75</sup> El 62,8 % de los inmigrantes llegados antes de 1961 eran católicos (Castel, 2004).

relación entre los lugares de culto pentecostales (Gagnon & al., 2002; Mossière, 2004; CRI, 2005), a los que se dispensa una reciente atención (Castel, 2004), y la participación femenina.

Sin duda, el uso de los conceptos morinianos que venimos de señalar abre un sinnúmero interrogantes y plantea no menos paradojas. Pero, ¿cómo trazar el perfil del pentecostalismo canadiense fuera del bucle recursivo donde se relacionan de forma compleja? ¿Fuera de los imaginarios socio-culturales y religiosos de los inmigrantes que comparten un mismo espacio con los imaginarios locales? ¿Sin tener en cuenta el carácter paradójal del pentecostalismo (Droogers, 1998; Willaime, 1999) e incluso el de la *migración* de las entidades sobrenaturales? (Carvalho, 1999, p. 14).

## CAPÍTULO IV

### LA LLEGADA DEL PENTECOSTALISMO A CANADÁ

La expansión de la *llama del pentecostés* que alcanza el Canadá se explora teniendo en consideración el origen de la misma. Es decir, la raíz *blanca* (Parham -1901-) o *negra* (Seymour -1906-) del pentecostalismo estadounidense que llega al Canadá. Dos ejemplos del efecto que tienen ambas raíces en Canadá serían el viaje que Parham –el llamado *padre del pentecostalismo blanco*– hace a Toronto en 1907, y cuyo resultado se deja sentir en el Oeste de Ontario y Winnipeg (Opp, 2000, p. 236, 240). La visita del ontariense R. E. McAlister a la *Azuza Mission* en 1906 (Hocken, 1994; McGee, 1999) y su instalación en Vancouver a su regreso para influir desde allí como centro en el establecimiento del pentecostalismo en Ottawa<sup>76</sup>.

Sin duda, la comprensión de la evolución de los movimientos pentecostales en Canadá requiere una observación más a fondo de la labor de los pentecostales extranjeros y de los pioneros canadienses que retornan a su país luego de haber experimentado los poderes del Espíritu santo en los Estados Unidos. Aunque brevemente, a continuación se encara la descripción de esta labor y la remarca de ciertos hitos que hacen a la evolución del pentecostalismo en Canadá. Entre estos últimos, los que se refieren principalmente a la concurrencia, las disidencias y/o rivalidades que implica su ingreso, así como sus consecuencias.

---

<sup>76</sup> En el anexo 2,1, p. 186: mapas de Canadá, Winnipeg (Manitoba) y Toronto (Ontario).

#### 4.1 La acción de algunas de las figuras que intervienen en la expansión pentecostal hacia Canadá

La llegada del pentecostalismo a Canadá se observa dentro del *bucle recursivo*, pero con la ayuda del principio dialógico que permite sondear la concurrencia que se producen cuando este movimiento ingresa en un espacio ocupado previamente por las religiones católico-protestante locales (Wilkinson, 1999; Flanagan, *op. cit.*). Concurrencia que pone en evidencia el antagonismo ya existente entre estas dos últimas, las disputas doctrinales entre los *trinitarios* y *unitaristas*<sup>77</sup> de Toronto. La concurrencia entre el movimiento de los Ángeles y el pentecostalismo canadiense de Helen Hebden. Movimiento este último que nace en 1906 y que algunos consideran simultáneo al de la calle Azusa (Meunier, 1986). La concurrencia y el antagonismo entre las denominaciones y asambleas que se forman a partir de los finales de la primera década del siglo pasado. Como por ejemplo, entre las congregaciones pentecostales de Canadá que están afiliadas a las *Assemblées de la Pentecôte du Canada* (PAOC), cuya carta data de 1919, o a la *Église pentecôtiste unie internationale* originada en 1916 (Défense Nationale, 2003, p. 6-7) que rivalizan entre ellas a nivel local.

Para Synan, el movimiento que se extendió por el mundo entero se debe a «los emocionantes ministerios de los Peregrinos» (Synan, 1997) que tuvieron su experiencia pentecostal en la calle Azusa y respecto a Canadá a William H. Durham de Chicago (USA) y a los canadienses A. H. Argue y Robert E. McAlister. El autor sostiene que gran parte de las noticias acerca del nuevo movimiento procedía de Los Ángeles y que recién años más tarde «se llama la atención hacia las raíces de Charles Parham en Topeka» (*Ibid.*). De todos modos, esto recibe una atención más importante que la dispensada al pentecostalismo de supuesto origen canadiense.

El carácter concurrencial y antagonista de la visita de Parham a Toronto, se pone en evidencia cuando su impacto es menos importante que el esperado a causa del éxito alcanzado por la *East End Mission* situada en la Toronto's Queen Street East. Esta misión,

---

<sup>77</sup> Los pentecostales Trinitarios bautizan, según el evangelio de Mateo, Ch. 28, versículo 19, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. Los Unitarios, en cambio, se basan en el Libro de Actos de los Apóstoles, Ch. 2, versículo 38, para bautizar sólo en el nombre de Jesús. Estos últimos rechazan la doctrina trinitaria por considerar que el Padre, el Hijo y el Espíritu santo son sólo tres maneras diferentes de designar el mismo Dios y no tres personas (Hocken, *op. cit.*, p. 29-30).

también llamada *mini-Azuza Street*, había sido inaugurada por Hebden, una inmigrante originaria de Inglaterra (Hocken, *op. cit.*, p. 28). Sin embargo, la opinión sobre el movimiento pentecostal dirigido por Helen y su marido James Hebden está dividida. Para algunos representa el inicio del proceso de expansión del pentecostalismo estadounidense hacia Canadá y para otros: el *revival* que lleva al nacimiento de la *Misión Hebden* es independiente y sólo *coincide* con el *revival* de la *Azuza Street Mission* de Los Ángeles. Según Meunier (1986), en noviembre de 1906 -y sin saber nada sobre el pentecostalismo- Helen Hebden fue bautizada en el *Espíritu* y tiene su primera experiencia de *glosolalia* (hablar en lenguas). A partir de esta experiencia, ella y su marido difunden el mensaje pentecostal hasta 1914, fecha en que se disuelve la misión a raíz que los Hebden rechazan afiliarse a las denominaciones pentecostales que les son propuestas.

La cuestión de la causa-efecto dentro del bucle recursivo encuentra un ejemplo en Durham, quien con sus conversiones alcanza toda América del Norte comprendiendo un gran número de conciudadanos y de canadienses entre los que figura Argue -originario de Fitzroy Harbor en el oeste de Ottawa-, quien recibe su bautismo pentecostal en la misión de Durham cuando viaja a Chicago en 1907. A su regreso, la causa se vuelve efecto cuando Argue, que trae el pentecostalismo a Winnipeg, lo difunde hacia gran parte de las praderas del Oeste canadiense iniciando el proceso necesario para su propia existencia. Dentro de este proceso, quizá el aporte más importante de Durham haya sido la fundación de las *Assemblies of God* en 1914. Al respecto Hocken subraya que con esta organización se devuelven los derechos perdidos a los partidarios de la segregación. Blancos y Negros se separan en dos movimientos distintos y el de Durham desborda Estados Unidos hasta alcanzar Canadá, Italia, Argentina, Brasil, etc. (Hocken, 1994, p. 31-32).

En cuanto a McAlister, también llamado el *arquitecto* del pentecostalismo canadiense (Défense Nationale, *op. cit.*, p. 5), a raíz del viaje que hiciera a Los Ángeles, el 11 de diciembre de 1906 experimenta en la calle Azuza la *glosolalia* (hablar en lenguas). Pocas horas más tarde vuelve a Canadá y comienza a difundir la noticia entre varias congregaciones de Ontario, a escribir a amigos y miembros de su familia que se encuentran en Montreal y Winnipeg para alentarlos a buscar la experiencia pentecostal. Con el trabajo que realiza desde 1906 a 1925, McAlister propaga el pentecostalismo en Toronto, Winnipeg y en las praderas

(Wilkinson, *op. cit.*, p. 77). También funda la *Pentecostal Assemblies of Canada*<sup>78</sup> en 1919. Con esto último, según Hocken, se sitúa entre los convertidos de la calle Azuza que desarrollan y dan vuelo al pentecostalismo canadiense. La PAOC es una organización que pese a guardar su autonomía administrativa sigue ligada a las *Assemblies of God* -de orientación trinitaria- con sede central en Springfield, Missouri- (Hocken, *op. cit.*, *ibíd.*).

Otra gran figura pentecostal canadiense que también recibiera la influencia de Durham es la ontariense Aimée Semple McPherson. Una de las pentecostales más conocida de Canadá. Luego de radicarse en Los Ángeles, McPherson funda la *International Church of the Foursquare Gospel*<sup>79</sup> (Iglesia Cuadrangular), que prontamente posee varias filiales en Canadá (Waugh, 2005). Según Synan:

En 1910 William H Durham, de Chicago, comenzó a enseñar su teoría de la «obra acabada», que acentuó la santificación como obra progresiva luego de la conversión, con el bautismo en el Espíritu Santo como segunda bendición. Las Asambleas de Dios, formadas en 1914, basaron su teología en las enseñanzas de Durham y pronto se convirtieron en la más grande denominación pentecostal del mundo. La mayoría de los grupos pentecostales surgidos después de 1914 se basaron en el modelo de las Asambleas de Dios; incluyen a la Iglesia Pentecostal de Dios, la Iglesia Internacional de Evangelio de Foursquare (fundada en 1927 por Aimée Semple McPherson), y la Iglesia de la Biblia Abierta (Synan, 1997).

---

<sup>78</sup> En la *Encyclopédie canadienne* (2005), la *Pentecostal Assemblies of Canada* (PAOC) o APDC de Quebec figura como la más grande Iglesia Pentecostal ligada a las *Assemblies of God* -la organización más importante de la comunidad pentecostal de Estados Unidos- que reúne a todos los grupos trinitarios. El texto indica que a medida que los pentecostales se extienden en Canadá, también forman otras alianzas. En su ejemplo señala a los hombres de negocio con membresía en la *Asociación de hombres de negocios del Pleno Evangelio*, organismo concebido para reunir a todos los hombres de negocio pentecostales que no se sienten conformes con otras iglesias y sus ministros. Respecto al crecimiento del movimiento pentecostal, sus iglesias continúan siendo la base del mismo y de sus ministros. Ya en 1995, los dirigentes pentecostales estimaban que los participantes activos depasaban largamente el número de 500 000.

<sup>79</sup> Waugh señala que la expresión inglesa *Foursquare Gospel* se traduce en francés por *L'Évangile inébranlable* que representa el equilibrio en los cuatro lados. Un equilibrio sólido, fiable y digno de confianza.

La Iglesia Cuadrangular de McPherson es una denominación eminentemente pentecostal en su doctrina y forma de adoración. Su nombre se debe a lo que simbolizan los cuatro aspectos principales de la obra y la persona de Cristo reconocidos por su fundadora - Jesucristo como *Salvador, Bautizador, Sanador* y como *Rey que vuelve*-. Muy pronto, el nivel internacional que alcanza esta Iglesia gana espacios en el territorio americano y latinoamericano (McGee, 1999). Sin embargo, la exploración de su alcance y de su probable aspecto concurrencial nos lleva a subrayar que, de acuerdo a McGee, el antecedente de los símbolos sobre los que se construye esta iglesia le pertenecen a Albert Benjamin Simpson. Este canadiense de Prince Edward Island acuñó la expresión *Fourfold Gospel* o «Cuádruple Evangelio» para destacar los elementos fundamentales de su teología: Jesús Salva, Santifica, Cura, y viene como un Rey<sup>80</sup>. Simpson, agrega McGee, también anuncia la posibilidad de hablar en lenguas para la predicación misionera casi veinte años antes que los informes de 1906-1907 describan algunos revivales con manifestaciones de glosolalia.

En lo que se refiere a las divisiones producto del antagonismo en el seno del pentecostalismo de USA que se reflejan en Canadá, Hocken informa que previo a la formación de las *Assemblies of God* en 1914 ya había tenido lugar una división mayor a causa de las diferentes maneras de bautizar. Si bien la mayoría de las asambleas seguían la fórmula trinitaria bautizando en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, otras insistían en bautizar en nombre de Jesús exclusivamente. La fórmula *Sólo Jesús* es adoptada por ciertas denominaciones para bautizar sólo en su nombre y para identificarse (Bernard, 1998, s/p). Esto conduce a la separación entre trinitarios y unitarios u *Oneness Pentecostals*, y al hecho que los unitarios procedieran a rebautizar a todos los pentecostales trinitarios (Hocken, *op. cit.*, p. 29-30). Por Synan sabemos que:

---

<sup>80</sup> En el anexo 2,2, p. 188: las simbologías de la *Iglesia Cuadrangular* de Aimée Semple McPherson y del *Cuádruple Evangelio* de Simpson.



En 1911 surgió en Los Ángeles un cisma más serio a partir de la controversia sobre la «unicidad» o «sólo Jesús». Conducido por Glen Cook y Frank Ewart, este movimiento rechazó la doctrina de la Trinidad y afirmó que Jesucristo era simultáneamente Padre, Hijo y Espíritu Santo; que el único modo bíblico de bautismo por agua era el administrado en el nombre de Jesús, y válido sólo si iba acompañado de glosolalia. Esta corriente se expandió rápidamente después de 1914 en las nacientes Asambleas de Dios y dio lugar a un cisma en 1916, que más adelante originó las Asambleas Mundiales Pentecostales y la Iglesia Pentecostal Unida (Synan, 1997).

Sobre el movimiento «sólo Jesús» en Canadá, Opp reseña que durante un servicio corriente McAlister expresa que los Apóstoles no emplean la fórmula tradicional de citar el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, sino que el bautismo se hace sólo en nombre de Jesús. Este unitarismo, dice el autor, fue resistido por las *Asambleas de Dios* y durante un tiempo continuaría dividiendo las filas pentecostales canadienses. Pero McAlister mismo recuerda, agrega Opp, que en 1919 casi todas las asambleas pentecostales en Ontario y Quebec adoptaron la posición unitaria (Opp, *op. cit.*, p. 244).

El otro sisma importante que señala Hocken, se produce en la primera década que sigue al nacimiento del pentecostalismo. Época en la que tiene lugar la separación entre los pentecostales baptistas de las *Assemblies of God* -con adeptos mayoritariamente blancos- y los del movimiento de santificación o wesliano adoptado por la *Church of God in Christ*. Iglesia esta última compuesta por una gran mayoría de miembros de raza negra y con impacto a nivel mundial (Hocken, *op. cit.*, p. 31).

#### 4.2 Toronto: ¿la ciudad *elegida*? para ser bañada por las olas de las manifestaciones pentecostales que se extenderían al resto del mundo

Para algunos pentecostales, Canadá ocupa uno de los primeros rangos en la renovación cristiana. Paul Yonggi Cho, de Corea, y otros veinte profetas pentecostales vaticinan que la última gran acción del Espíritu tendrá comienzo en este país. La profecía anuncia que después de haber tocado setenta ciudades canadienses y antes del retorno de Jesús, este movimiento se extenderá a doscientas diez naciones de la tierra (Tillin, s/f). Marc

Dupont, citado por Tillin, sostiene que la ciudad de Toronto sería una de las principales fuentes del revival mundial. Este personaje, según la autora, dice haber recibido una importante profecía en mayo de 1992 y en junio de 1993 en la que le anuncian que una poderosa ola del Espíritu brotaría en Toronto y se derramaría en el Oeste canadiense. Dupont compara esta renovación con el ministerio de Juan el Bautista y cree que esto va a conducir a un fuerte revival en todas las naciones occidentales entre los años 2000 y 2005.

#### 4.2.1 El *Latter Rain Movement*

Ciertas remarcas de Tillin (*op. cit.*) indican que el sentido de la efusión final del Espíritu, de acuerdo a los profetas que ella cita, conduce a las enseñanzas del *Latter Rain Movement* de Canadá. Un movimiento que comienza en 1948 con el avivamiento que tiene lugar en Battleford del norte, Saskatchewan, donde se practica la *imposición de manos*. También conocido como *La Nouvelle Pluie* de los años 1940, este movimiento canadiense es quizá el más influente en la escena religiosa moderna local. Esencialmente, la *nueva lluvia* es un movimiento revivalista pentecostal que se desprende de la *Foursquare Gospel*. Muchas de sus prácticas van a dar lugar a la creación de iglesias independientes, algunas de las cuales conservan una tendencia ortodoxa pero otras adoptan creencias y prácticas *insólitas*, como en el movimiento *Vineyard* o de la *bendición de Toronto* de los años 1990 (Waugh, 2005).

El paso inicial del movimiento que se propaga en todo el Canadá y que también adoptan varios líderes en los Estados Unidos (Gamboa, 2007) es el avivamiento pentecostal que se conoce como *Latter Rain Movement* o PAS (movimiento de la *Pluie de l'arrière-saison* en francés) inspirado en la profecía de Joel<sup>81</sup>. Gamboa lo considera un movimiento de

---

<sup>81</sup> De acuerdo a Algranti, «el concepto teológico de la *Lluvia Tardía* remite a la palabra profetizada en Joel 2:23 interpretada como un avivamiento prometido para el fin de los siglos, antes de la venida de Cristo, en el que serán restaurados los dones que tenía la iglesia en la época de la 'lluvia temprana'. Su lectura se inserta en una escatología de carácter premilenarista que interpreta la decadencia y la corrupción del gobierno de los hombres como signos de la segunda venida de Jesús, el rapto secreto de la iglesia, la salvación de Israel y el reino milenarista de Cristo sobre la tierra. El dispensacionalismo, entendido como la división de la historia bíblica en siete dispensaciones cerradas en sí mismas, es la clave hermenéutica que respalda las interpretaciones pentecostales. El movimiento de la lluvia tardía hace blanco en prácticas de fuerte contenido espiritual como la glosolalia o don de lenguas, las visiones proféticas y los transes extáticos (Algranti, 2007, p. 36).

extremos. Los éxitos maravillosos y las derrotas terribles por los que pasaron sus líderes causan su pérdida de fuerza en el año 1953. Las reacciones de las iglesias que lo habían adoptado fueron disímiles. Muchas volvieron a la normalidad, algunas exageraron en sus explosiones doctrinarias y otras retuvieron los elementos de la enseñanza del avivamiento y paulatinamente comenzaron a consolidarse en lo que luego se conoce como el «Movimiento de Restauración». Gamboa critica este movimiento por haber traído a la superficie el viejo estigma relacionado a los excesos de la lluvia tardía que parecían sumergidos en el olvido (Gamboa, *op. cit.*, 4-6).

Riss (1988) especifica que el movimiento *Latter Rain* debuta como un movimiento de renovación en el seno del pentecostalismo al final de los años 1940, en North Battleford, Saskatchewan. A causa de ciertas enseñanzas y tendencias controversiales pierde el apoyo de la mayoría de los pentecostales. La controversia era particularmente aguda en el distrito de la APDC de Saskatchewan, donde había un serio desacuerdo entre el ejecutivo de esta denominación y los dirigentes del movimiento Latter Rain, igualmente dirigentes del *Bethel Bible Institute*, colegio bíblico de la APDC. Este conflicto provoca la posterior partida de los dirigentes del colegio bíblico llevándose todos los alumnos con ellos. Robert Argue es convocado entonces para reunir lo que restaba y reconstruir el movimiento<sup>82</sup>.

Hocken confirma que el movimiento de la lluvia tardía nace en el Oeste de Canadá entre 1947 y 1948, y que a este movimiento se unen una parte de las *Independent Assemblies of God* (de tipo neo-pentecostal) y de las *Pentecostal Assemblies of Canada* (PAOC) (Hocken, *op. cit.*, p. 33). Por su parte, Cloud (1998) registra que después de la manifestación y la irrupción iniciales, el pentecostalismo canadiense se agita en una «segunda oleada» en la que se manifiesta el *Latter Rain Movement* o movimiento de la segunda o última lluvia. Segunda ola que más tarde sería seguida por una tercera oleada y un nuevo movimiento que surge en Toronto.

---

<sup>82</sup> Citado en Di Giacomo, Michael. (2004). «La Vieille Capitale: son importance pour le pentecôtisme au Canada français dans les années 1970». Québec: SCHEC, *Études d'histoire religieuse*, Vol. 70, p. 85, nota 13.

#### 4.2.2 El movimiento *Vineyard de Toronto*

El movimiento *Toronto Airport Vineyard*<sup>83</sup> -que nace en la ciudad de Toronto en 1994, es representativo de la tercera ola de la corriente pentecostal pese a que algunos lo perciben como una «cuarta oleada» (Cloud, *ibíd.*). Este movimiento también es conocido como *La bendición de Toronto*, *La Borrachera Espiritual* o *La Risa Santa*. Como bendición, según Carmona, esta congregación cree que Dios la ha escogido para promover en todo el mundo sus manifestaciones. Entre las cuales, la que se designa como borrachera espiritual hace alusión a la *Iglesia Vineyard* o Iglesia de la Viña donde se manifestó por primera vez y el estado de *embriaguez espiritual* se refiere al hecho que el creyente no puede sostener su cuerpo y se tambalea de un lado a otro como borracho. *La risa santa* o el espíritu de gozo, que también se experimenta en los cultos, significa el hecho de reír a carcajadas sin poder resistir el efecto contagioso de la risa que sobreviene luego de *caer en el espíritu* o desplomarse ante la oración de un predicador o el canto de los coros (Carmona, s/f).

Pero quizá lo más inusitado entre las manifestaciones de este movimiento es el ruido de animales que emiten algunos fieles. Actualmente, este movimiento tiene seguidores que vienen de todas partes del mundo y además de experimentar el caer en el espíritu, la risa santa y emitir ruidos de animales también tiene visiones, contracciones como dolores de parto, anuncios proféticos, llanto, y temblores (Carmona, *ibíd.*). Para Erderly: «El grado de atención y popularidad que ha alcanzado este fenómeno en Inglaterra, Canadá y Estados Unidos hace que ciertamente se le pueda clasificar como un avivamiento *religioso*, aunque ciertamente no cumple con los criterios para considerarlo como un legítimo avivamiento *cristiano*» (Erdely, 1996, p. 3). A esta crítica se suma la de Paul Gowdy -un pastor *arrepentido* que abandona la Vineyard de Toronto-<sup>84</sup>.

Precisamente luego de estas críticas resulta sorprendente el hecho que entre los seguidores de este movimiento haya sacerdotes católicos. Pero Erderly lo señala como otro distintivo de la iglesia de *La Viña*, en la que no es extraño ver tirados por el suelo a sacerdotes y «monjitas que al parecer han cambiado los lugares tradicionales de sus

<sup>83</sup> En la lista de figuras: videos a-1-2 del movimiento *Vineyard*.

<sup>84</sup> En la lista de figuras: video a-3 de Paul Gowdy y en el anexo 2,3, p. 238, la carta en la que Gowdy manifiesta su arrepentimiento.

peregrinaciones de Fátima y Medjuore por el santuario de las carcajadas en Toronto, Canadá, para intentar renovar su desgastado carisma» (Erderly, *op. cit.*, p. 9). La comunidad cristiana internacional, agrega Erderly, se muestra dividida respecto a este movimiento. Entre la mayoría que reconoce su desconexión con las Sagradas Escrituras y la historia del cristianismo, algunos sectores consideran las experiencias que se viven en este movimiento como una señal divina y otros como de origen demoníaco.

El sesgo paradójico de esta manifestación también alcanza a Howard-Browne, el pastor de origen sudafricano que la inicia en Toronto<sup>85</sup>. El *cantinerero de Dios* y al mismo tiempo «la figura más relevante detrás del controvertido fenómeno religioso. Así lo certifica el mismo patriarca Oral Roberts y decenas de ministros religiosos que aseguran que después de que Rodney Howard-Browne oró por ellos, les impartió el don de hacer que la gente ría incontrolablemente, para llevarlo a sus respectivas iglesias» (*Ibid.*, p. 7). El fenómeno de la *risa santa* se popularizó:

a partir del movimiento *carismático-pentecostal* inicialmente relacionado con los predicadores de la prosperidad, la experiencia ha llegado virtualmente a todas las denominaciones evangélicas así como a la iglesia anglicana y católica. Obviamente no todos dentro de estas religiones están de acuerdo con estas manifestaciones, de hecho muchos no las conocen, pero lo cierto es que hay *cada vez más* líderes que las están aceptando y promoviendo [...] En 1996, más de 10,000 clérigos y pastores de todo el mundo han visitado la iglesia de *La Viña* en Toronto, Canadá, con el fin de participar de esta experiencia y en su caso transmitirla a sus respectivas congregaciones al regreso. Hasta diciembre de 1994 más de 75 mil personas (laicos) de distintas denominaciones de casi todos los países habían hecho el viaje a Toronto, con el mismo fin. La afluencia ha sido tanta que las aerolíneas de esa ciudad han tenido que programar vuelos extras para acomodar a los fervorosos buscadores de la risa divina. Para febrero de 1995 la asistencia acumulada se calculaba en 200,000 personas. Y actualmente se habla de una cifra de alrededor de un millón (Erderly, *op.cit.*, p. 14).

---

<sup>85</sup> Erderly (*op. cit.*) apunta que Rodney Howard-Browne nació el 12 de junio de 1961 en Port Elizabeth y desarrolló su trabajo evangélico en una iglesia pentecostal de Johannesburgo, Sudáfrica.

Las críticas de Ederly sobre este movimiento se basan en lo observado en los cultos:

irrumpen en carcajadas y risas incontrolables sin razón aparente alguna. Dicha experiencia puede ocurrir en cualquier momento de la reunión, durante el mensaje o los cantos, y frecuentemente a la orden del líder que está al frente o al imponerle individualmente a alguien las manos. Este tipo de risa suele ser intensa, y en ocasiones con brotes histéricos de carcajadas que a decir de los participantes son irrefrenables. La duración de las mismas puede variar desde algunos minutos hasta horas. Hay personas que reportan inclusive días enteros. La experiencia se atribuye a que Dios *toca* en forma especial a los participantes como una manifestación del Espíritu Santo. Sus promotores dicen que de esa forma se reciben grandes bendiciones espirituales y hasta se le atribuye en ocasiones poder curativo y pareciera que hasta salvífico. Lo que es más, se maneja inclusive el concepto de que aquellas iglesias o comunidades religiosas que participan del *Avivamiento de la Risa* son una especie de élite escogida por Dios para tener gran éxito y poder en lo que reclaman es: *El nuevo mover del Espíritu para los últimos tiempos*. [...] el fenómeno del *Avivamiento de la Risa* va acompañado de otras manifestaciones; algunas por demás extrañas e increíbles. Es común que la risa vaya asociada a efectos muy parecidos a los que produce una borrachera común. Así, se puede observar gente que le cuesta trabajo caminar en línea recta y lo hace sólo en zigzag. Incluso a algunas personas se les tiene que cargar para sostenerlas mientras están con los ojos entrecerrados y la cabeza colgando en la semi-inconsciencia; exactamente igual que cuando una persona ebria sale de la cantina. Algunas veces se apodera de los asistentes la simpleza propia del borracho, acompañada de una desinhibición que permite a los participantes hacer los más vergonzosos ridículos públicamente, y esto es frecuente. Lo llamativo del asunto en estos casos es que obviamente no se sirve alcohol en estos cultos ni se utiliza ningún tipo de droga; la experiencia está a disposición, dicen, de cualquier persona sólo con un toque de los pastores-gurús o a la simple indicación de su voz. [...] están bien documentados casos de personas que además *ladran como perros, rugen como leones* e intentan *volar como aves*. No son raros incluso quienes emiten gruñidos característicos de los cerdos o que se *cacaree como gallinas*. Todo esto se le atribuye a una manifestación supuestamente divina que viene sobre las personas en los cultos especiales de aquellas iglesias y religiones que participan en el nuevo movimiento (*Ibid.*, p. 3-4).

El hecho que sólo pocos meses después de su nacimiento este fenómeno se encuentre *reproducido* en América latina (Bastian, 2006, p. 74) forma parte de la expansión del pentecostalismo desde Canadá. Howard-Browne lleva su ministerio de la risa santa a Florida (USA)<sup>86</sup>, Tommy Hicks –predicador pentecostal canadiense de Winnipeg- ya había viajado a Buenos Aires (Argentina) en 1954. En esa ocasión fue recibido como el «Brother Tommy» por el presidente Juan Domingo Perón y durante su misión convoca a más de cuatrocientas mil personas constituyéndose en la máxima figura del revivalismo argentino de la época<sup>87</sup>. Otro tanto sucede con el canadiense Benny Hinn, quizá el pastor pentecostal canadiense más mediatizado y controvertido. Hinn no nació en Canadá, pero el hecho que sus padres emigraran a este país y se instalaran en Toronto hizo que su conversión al pentecostalismo, siendo todavía adolescente, tuviera lugar en esta ciudad. En su reciente visita a la Argentina, convoca a una inmensa cantidad de interesados en asistir a una de sus «cruzadas milagrosas» deseosos de recibir sus unciones y curas<sup>88</sup>.

#### 4.3 El imaginario pentecostal en la *curación divina a distancia* que se adopta en Canadá

Para Onyinah (2006), la cuestión de la curación entre los pentecostales implica diferentes prácticas porque la fe pentecostal se adapta a las particularidades culturales. Los pentecostales creen que la curación forma parte de la fe bíblica practicada por la iglesia primitiva, y el autor piensa que ésta se debe continuar. En el artículo que Argue -predicador pentecostal de Winnipeg- publica en 1917, la expiación abarca nuestros pecados y nuestras enfermedades como la fe abarca todos los territorios tradicionales de la curación divina. En ese texto distingue los milagros de las curaciones diciendo que la imposición de manos no necesariamente significa una curación inmediata (Opp, *op. cit.*, p. 72).

La curación *a distancia*, probablemente ejemplifique el *engramado* o inscripción moriniana del imaginario pentecostal en un objeto como el pañuelo que gracias al poder del

<sup>86</sup> En la lista de figuras: video a-4 de Rodney Howard-Browne Ministering in Florida.

<sup>87</sup> Sobre este sujeto se pueden consultar las siguientes direcciones virtuales: <http://www.apologeticsindex.org/106.html>; <http://homepages.ihug.co.nz/~revival/hicks.html>

<sup>88</sup> En la lista de figuras: video a-5 con Benny Hinn en Argentina.

Espíritu santo que se le transfiere, se transforma en el medio material que sirve para la *cura divina*. Esta práctica fue iniciada por Parham, quien según Goff sería el primer predicador pentecostal que ora sobre pañuelos con la intención de enviarlos a quienes se encuentran lejos y desean aprovechar su ministerio de sanación<sup>89</sup>. Otro evangélico pentecostal, Smith Wigglesworth, que está en contra del uso de medicamentos, afirma que «los pañuelos sobre los cuales so oraba traerían vida si se los llevaba con fe al enfermo»<sup>90</sup>.

Opp considera que el uso de los pañuelos en lugar de ser alentado por los líderes del movimiento pentecostal es una práctica cultural que se fomenta desde abajo. El autor toma como ejemplo al Dr. F. E. Yoakum, uno de los más grandes operadores de la red de Estados Unidos que recibe pedidos de oraciones sobre pañuelos desde Canadá. En respuesta a dichos pedidos envía pañuelos y lleva acabo campañas de curaciones en este territorio entre 1911 y 1913. Pese a que esta forma de cura genera discusiones, su atractivo entre los pentecostales de Canadá fue muy fuerte. Las solicitudes de pañuelos por parte de los enfermos o de sus amigos no fueron respaldadas por los líderes pentecostales y éstos -a diferencia de Yoakum- prefirieron no abordar la cuestión en sus publicaciones periódicas (Opp, *op. cit.*, p. 272).

En la apreciación de la gente, en cambio, un elemento de la vida cotidiana ingresa en un espacio sagrado y pasa de su función normal a servir como portador del poder divino. Aunque esto se contrapone al concepto de curación por la fe tradicional, el pañuelo pasa a ser considerado una extensión física del proceso de santificación o una señal de los dones de Espíritu (*Ibid.*, p. 277). El interés por la curación en forma de poder milagroso sobre un objeto iniciado por Parham, se entiende como el paso que sigue a la imposición de manos y que cambia la práctica de la curación que no sólo se hace pública, sino que se ubica fuera de los límites del espacio físico del enfermo. Esta práctica, como dice el autor, se transforma en el lenguaje de los dones que se adapta al estilo y al contexto de la experiencia pentecostal destacada en la caída de la *última lluvia*. El pentecostalismo ofrece aquí una experiencia

---

<sup>89</sup> Citado en Cloud, David W (ed.), (trad. Way of Life Literature's Fundamental Baptist Information Service). (1998). «The Strange History of Pentecostalism» Oak Harbor, WA: *Revista O Timothy*, s/p. El autor se refiere a James Goff Jr., «Fields White Unto Harvest», p. 104.

<sup>90</sup> *Ibid.*, Cloud se refiere a *La Unción del Espíritu* de Smith Wigglesworth (p. 231), en la que el autor defiende la idea que Jesús permite a los predicadores como él de ministrar a los necesitados, enfermos y afligidos.



religiosa corporal y material que elimina la asociación tradicional entre la religión, el individuo y el espacio privado. En ella, el espacio público se muestra cada vez más como parte de la naturaleza del pentecostalismo (*Ibíd*, p. 260, 265).

A esta altura, la cuestión que se plantea es ¿cual es la posibilidad que lo imaginarios pentecostales descritos hasta aquí, y que se expanden hasta Quebec, ocupen un espacio entre el protestantismo y el catolicismo quebequenses? Si esto dependiera de las condiciones socio-culturales de la provincia, ¿en que consisten estas *condiciones* y cuál es el margen de intervención que tienen las figuras de los predicadores *pioneros* del pentecostalismo en Quebec?

## CAPÍTULO V

### EL PENTECOSTALISMO EN QUEBEC, O ¿QUEBEC COMO UN *BUEN* ESCENARIO PARA EL PENTECOSTALISMO?

Willaime habla de dos figuras de Dios que actualmente coexisten: la de un Dios próximo y personal, y la de un Dios lejano e impersonal que según su análisis es una dualidad que reside en el interior de un mismo individuo. Un individuo en el que conviven una religiosidad emocional que responde a su necesidad de autonomía y una búsqueda de identidad que lo llevan a referirse a una tradición religiosa particular creando una tensión entre la voluntad de autonomía y la necesidad de identificarse<sup>91</sup>. Esta es una observación que bien podría aplicarse al estado de la religión en Quebec, sobre todo en el momento en que se produce, según Lemieux y Meunier, el *estallido* de lo religioso y sus cambios comienzan a hacerse visibles a nivel de las instituciones, los grupos, así como en las mentalidades y conciencias individuales. Cuando se instala la libre elección de la religión, donde cada individuo decide el uso de su propia coherencia para construir su propio *sentido* (Lemieux y Meunier, 1993, 128-132).

Si nos basásemos en la visión que comparten Lemieux y Meunier para aprehender el aspecto religioso de Quebec y el lugar del pentecostalismo moderno en él, tendríamos que tener en cuenta los dos espacios de observación que ambos proponen. El de más fácil observación, pese a su complejidad, que es el de las organizaciones religiosas y el más difuso que atañe directamente a los individuos al tocar su visión del mundo, sus *creencias*. El punto de vista de ambos autores sobre las transacciones que se dan en dichas organizaciones es que éstas son constantes y buscan influenciar los individuos. Para lo cual, desarrollan todo tipo de estrategias que permitan hacer de ellos *fieles*, construyen comunidades de sentido donde se comparten identidades referidas a un imaginario común y donde los individuos dan forma a sus creencias apropiándose de lo que ofrecen dichas organizaciones en tanto que *bienes de salvación* (*Ibíd.*, p. 127).

---

<sup>91</sup> Citado en Campiche, Roland J. (2003). «L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive? *Social Compass*, Vol. 50, No 3, p. 299.

En esta escena, los *movimientos* constituyen la forma de organización religiosa más próxima a una *red*, en la que su historia puede ser trazada porque los mismos se encuentran ubicados en el tiempo y el espacio (*Ibid.*, p. 146). El enfoque heurístico de este capítulo implica precisamente el sondeo del engramado de los movimientos quebequense de los años 1960-1970 en dicha red. De la inscripción de la concurrencia-antagonismo del pentecostalismo protestante moderno con el carismático católico. De la paradoja que resulta del hecho que este último, pese a estar enraizado en el primero, continúa reclamando el reconocimiento de su previa y constante inscripción en la *carismata* del *Pentecostés* bíblico pero sin por ello transgredir los límites de su institución.

Lo enumerado lleva a preguntarse ¿por qué los quebequenses hablan de la religión como substancia de su cultura o de su identidad? ¿Qué hace que en un Quebec donde confluyen el cristianismo, el socialismo y el nacionalismo, se persiga la utopía de la integración de estas tres fuentes para movilizar la emergencia de su cultura o de su identidad? Encontrar las respuestas a éstas y a otras preguntas que formula la provincia de Quebec como arena aleatoriamente propicia para el pentecostalismo, no es tan importante como el hecho de buscarlas. Del recorrido de todo lo que esto implica resulta la base en la que se apoya la búsqueda de una mejor comprensión sobre el tipo de presencia pentecostal en este territorio.

### 5.1. Los movimientos que contribuyen a la *transformación* de lo religioso en Quebec

- la *Revolución Tranquila*

La *Revolution Tranquille*, con sus turbulencias político-sociales y culturales, incide en la regulación de la religión por parte del Estado (Zylberberg, 1990). Lo que a su vez desata el inicio del proceso de laicización<sup>92</sup> y, en consecuencia, el aumento de la diversidad o el

---

<sup>92</sup> La laicización aquí se entiende como las gestiones hechas y queridas por el Estado para mantener relaciones neutras con las religiones y para impedir las intervenciones directas de las religiones en la gestión del Estado. Estos elementos serán formulados sea por la vía constitucional, sea por la vía jurídica, sea a través del derecho consuetudinario (*common law*). Con la laicización, la autonomía de la regulación política va de la par con la autonomía de las religiones con respecto al poder del Estado. Este proceso también incluye los principios de derechos y de justicia que deben ser puestos en práctica

pluralismo religioso (CRI, 2005). El patrimonio religioso de Quebec es también la principal expresión de la cultura de Quebec. La diversidad religiosa se manifiesta en varios aspectos, el primero de los cuales es la multiplicidad de las religiones: las grandes religiones, las religiones indígenas, los nuevos grupos religiosos. La diversidad existe dentro de cada grupo por el grado de apoyo y compromiso con las creencias, rituales y preceptos, que varía de un miembro a otro. También se pueden observar, con independencia de cualquier afiliación religiosa, una multitud de creencias y actitudes hacia la religión.<sup>93</sup>

Los cambios que se desprenden de la *Revolución* van modificando la fisonomía de la sociedad quebequense y provocan otras transformaciones tanto o más significativas. Por ejemplo, la de la *desaparición* de los «canadienses franceses» que son remplazados por los *québécois*. Denominación esta última, con la que se engloba a las personas extranjeras que elijen Quebec para hacer su vida en él. A raíz de los efectos de esta *Revolución*, en el ámbito de lo religioso se produce el éxodo de los anglófonos protestantes (Lougheed, 2001) y en la esfera social y cultural, los elementos unificadores y los polos de la identidad quebequense pasan a ser la lengua y la cultura (CRI, 2004, p. 25).

Entre las muchas definiciones de la noción de identidad citamos la siguiente: «La identidad es una construcción social centrada en la conciencia de mismidad. Implica integridad, unidad y sentido de pertenencia a grupos o espacios donde nos expresamos, nos encontramos y nos vemos emocionalmente. Se conforma en un complejo proceso de

---

por el orden político en el cuadro de una democracia liberal en contexto pluralista. Mientras que la laicidad, que describe el resultado del proceso de laicización, podemos definirla como un acondicionamiento progresivo de las instituciones sociales y políticas que conciernen a la diversidad de preferencias morales, religiosas y filosóficas de los ciudadanos. Por este acondicionamiento, la libertad de conciencia y de religiones se encuentran garantizados por un Estado neutro sobre las diferencias y haciendo posible, sobre la base de valores comunes, el encuentro y el diálogo. La laicidad se impone a las instituciones, con la finalidad que los individuos puedan gozar plenamente de sus derechos y libertades. La laicidad así definida se distingue del *laicismo*, una doctrine que apunta a expurgar la religión, en todas sus manifestaciones, del conjunto de la esfera pública (In Comité sur les affaires religieuses. (2003). «*Rites et symboles religieux à l'école: défis éducatifs de la diversité*». Avis au ministre de l'Éducation, mars, p. 21). Citado en *Conseil des Relations Interculturelles* (CRI). (2004). «*Laïcité et diversité religieuse: l'approche québécoise*». Montréal (Québec): Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, mars, p. 45-47).

<sup>93</sup> Estos conceptos son vertidos por el Comité sur les affaires religieuses. (2003). «*Rites et symboles...*». Citado en *Conseil des Relations Interculturelles* (CRI). (2004). «*Laïcité et diversité religieuse...*».

comparación y diferenciación. Su búsqueda es ininterrumpida. Constantemente confrontamos nuestros valores creencias, actitudes, costumbres y representaciones con las ofrecidas por la sociedad. Mismidad y diferencia se transforman con las experiencias, necesidades, educación, actuación en el medio social, expectativas y aspiraciones, entre otros factores» (Perera Pintado, 2003, 92).

Tocante a la identidad quebequense, ya hemos visto que muchos de los que tratan el tema coinciden en que ésta ha conocido una profunda transformación después de la *Révolution Tranquille* y la implantación de un estricto principio de laicidad. Implícitamente, esto contiene el pasaje de una sociedad monolítica a una sociedad más abierta y a una diversidad etnocultural que comprende el abanico de creencias religiosas o seculares en el que los protestantes evangélicos encuentran su lugar. Las iglesias protestantes, y entre ellas las pentecostales, experimenta un aumento numérico significativo después de los años 1980<sup>94</sup>.

Para Di Giacomo, esta *revolución* es un movimiento de revitalización donde se producen varios avivamientos en lo religioso y en lo social que llevaban la intención de construir una nueva cultura que fuese más satisfactoria. En este contexto, las iglesias evangélicas se multiplican y se manifiesta el avivamiento pentecostal que produce un cambio ideológico y cultural mayor que tuvo como resultado un cambio de visión del mundo, una redefinición de la identidad cultural, una nueva orientación en el proyecto de sociedad y una reestructuración de las instituciones de base (Di Giacomo, 1999, p. 277-278).

A partir de 1959, cuando se manifiestan los primeros síntomas de la *revolución* algunos los consideran como uno de los jalones más importantes del cambio de la relación político-religiosa en esta provincia. Para otros, esto implica la lucha contra el *dinero inglés*, contra la *dominación de los Canadienses franceses por los Ingleses y su status subalterno, la*

---

<sup>94</sup> Información proporcionada por el *Comité sur les affaires...* (2003). Según este comité, la secularización puede ser considerada como un marco para el desarrollo de las relaciones entre el estado y los grupos de convicciones. Expresión esta última que engloba las grandes tradiciones religiosas y los nuevos grupos religiosos que reivindican corrientes filosóficas, humanistas o laicas. La secularización se refleja en las instituciones sociales y políticas que conforman las diversas concepciones del mundo religioso y laico de los ciudadanos. En estas instituciones, la libertad de conciencia y de religión está garantizada de conformidad a la voluntad de justicia igual para todos. Esas instituciones son posibles cuando el Estado conserva su independencia de las iglesias.

*liberación de una institución católica anti-moderna y anti-democrática* (Helly y Van Schendel, 2001, p. 23). Implica el cambio que otorga la posibilidad que los pentecostales aumenten su ayuda a la causa de la independencia de Quebec del resto de Canadá (*Ibíd.*, p. 296-299).

- la *Revolución Jesús*

La *Revolución Jesús*, por su lado, desbroza el terreno que intenta ganar el pentecostalismo infiltrándose entre la juventud de Estados Unidos y de Quebec. La revista *Time* (junio de 1971) dedica un espacio a este movimiento y llamándolo de esta manera comenta el nuevo grito rebelde que afirma que *Jesús viene*. Los jóvenes convertidos en Florida regresan a Quebec y aportan su testimonio provocando un revival en la iglesia anglófona de Sainte-Foy. A raíz de esta experiencia, Allan Bowen- pastor de la *Église Évangélique de Pentecôte* actual *Carrefour Chrétien de la Capitale*, en la capital de Quebec, habla de una explosión del pueblo de Jesús en esta provincia (Di Giacomo, 2004, p. 90).

En esos momentos, lo religioso en Quebec se encuentra en *estado de emergencia* (Lemieux Meunier, 1993) y el pentecostalismo intenta ganar más lugar en el espacio ya ocupado por el catolicismo y el protestantismo locales. Cuando Hocken aborda este tema, subraya que en América del Norte (cosa que por otro lado sucede en el resto de América) el crecimiento de los pentecostales es provocado en gran medida por el pasaje de los católicos a sus filas<sup>95</sup>. Paradojalmente, esos convertidos se transforman en los más fuertes anticatólicos porque muchos perciben la Iglesia como la institución que les ha ocultado la *verdad liberadora* del Evangelio (Hocken, 1994, p. 15-17) y el siempre cuestionado protestantismo (Rocher & Drouin, 1993) cuenta con un número importante de francófonos (Bowlby, 2001).

El protestantismo, que forma parte de la *bi-religiosidad* que acabamos de señalar, en Quebec se pone de manifiesto tempranamente. Los frutos de la evangelización de los misioneros franceses y suizos entre los francófonos, con gran preocupación por parte de las

---

<sup>95</sup> Sin embargo, según Castel (2004), las cifras oficiales de las estadísticas calculadas a partir del censo realizado en 2001 indican que los católicos romanos en Québec mantienen una proporción de 83%.

autoridades católicas, recién comienzan a declinar en los comienzos del siglo pasado y se continúa a lo largo del transcurso del mismo a causa del auge católico en esta provincia. Uno de sus síntomas es el desplazamiento gradual de las sedes sociales de las iglesias protestantes que se trasladan a Toronto. Otro, la marginalización de los protestantes que quedan en Quebec. A finales del primer cuarto del siglo pasado, el intento de rivalizar con los católicos y ejercer su influencia entre los inmigrantes se cristaliza con la creación la más grande denominación protestante canadiense, la *Église Unie du Canada*. La *Revolution Tranquille* de los años 1960, según Loughheed, apuró la partida de los anglo-protestantes y, opuestamente, abrió nuevas posibilidades a los franco-protestantes.

No obstante, Rocher y Drouin insisten en que la historia del protestantismo es prácticamente ignorada y desechada de los cuestionamientos y de los textos quebequenses. Esto motiva que los protestantes, estén como *ausentes* en la *Nueva Francia*, en el Bajo Canadá y en Quebec. *Ser quebequense*, en realidad, es hablar francés y practicar la religión católica. Para la elite local, esas dos características son indisociables y al mismo tiempo garantes de la supervivencia identitaria del pueblo quebequense (*québécois*). El protestante es considerado como un *enemigo* de la fe, que equivale a ser enemigo de *todo* o simplemente el *Enemigo*. Los líderes de este culto, pastores, instructores, etc., son percibidos como *extranjeros*, mismo si son nacidos en el país, y como *asociados al demonio* lo que lleva a acusarlos de fomentar los disturbios sociales (Rocher & Drouin, *op. cit.*).

Los francófonos protestantes son considerados una minoría religiosa. Por lo tanto, cuando los católicos se convierten al protestantismo pasan a una situación minoritaria que tiene fuertes consecuencias:

Ni persécutés comme en France, ni reconnus comme en Suisse, les protestants francophones du Québec sont plutôt marginalisés. Ils sont doublement minoritaires: francophones, dans une société dominée par le pouvoir politique anglophone; Protestants, dans une société dominée par le pouvoir social catholique. Ils sont aussi doublement «traîtres»: perçus comme tels par les catholiques en raison de leur religion, ils sont également reniés par les anglophones puisque, protestants, ils auraient dû parler anglais. De plus, dans une société qui se définit par sa langue française et sa foi catholique, leur présence semble menacer la survie identitaire du Canada français. Car briser l'unité de la croyance, c'est mettre en péril la cohésion du groupe. La présence protestante dans la société canadienne française est donc, depuis toujours, perçue comme une menace par ses élites. [...] Jusqu'aux années soixante, les historiens, soucieux de préserver cette image, ignorent la présence historique des Protestants plutôt que d'introduire cet irritant dans la mémoire sociale. (Rocher & Drouin, *ibid.*).

Entretanto el catolicismo, aún el romano, se encuentra *pentecostalizado*. Muchos católicos son pentecostales y neopentecostales o de la llamada *renovación carismática* (tema al que volveremos en el capítulo siguiente). Es decir adheridos al movimiento carismático que es un fenómeno mundial que ha permitido integrar al cristianismo occidental numerosas prácticas no occidentales como la sanación. La revitalización religiosa que se manifiesta en este movimiento local debuta en los años 1950 y toma forma en los comienzos de la década siguiente (Côté & Zylberberg, 1990; Giguère, 2004). Su finalidad es la de llevar el pentecostalismo y las experiencias de los dones del Espíritu santo a las iglesias convencionales. En Quebec, esto es promovido por el ministro de cultos pentecostales católicos David Du Plessis, el padre anglicano Dennis Bennett y el fundador de la *Comunidad internacional de hombres de negocios del Pleno Evangelio*, Demos Shakarian (Hexham, 2002, p. 20).



## 5.2 El *pentecostalismo protestante* quebequense

Para tratar el pentecostalismo en Quebec, la consulta tanto del libro de Hocken (1994) como la de los textos de Di Giacomo (1999, 2004) es insoslayable. Mientras el primero ilustra sobre el pentecostalismo en general y el de Canadá en particular, aunque incluyendo sólo brevemente el de Quebec, su comparación entre católicos y pentecostales enriquece el conocimiento sobre de la pugna entre ambas corrientes cristianas. El segundo, por el contrario, centra su tesis en el estudio del pentecostalismo considerado por él como la *obra*, en el marco socio-político de los años 1970. Antes de esta época, él mismo se encarga de negar su crecimiento.

### 5.2.1 El libro de Peter Hocken

Hocken considera que la *desviación* más importante del pentecostalismo con respecto a la ortodoxia histórica es su rechazo de la *Trinidad* por parte de las iglesias unitarias. También trata la relación que existe entre el movimiento evangélico y el pentecostalismo. Para él, el interés de los pentecostales en pertenecer a la tradición revivalista es una *pretensión* que los lleva a poseer los rasgos permanentes que ésta posee, proselitismo, activismo, biblicismo y crucicentrismo. Los mismo sucede con el cambio que se opera en el pentecostalismo estadounidense respecto al europeo, al adoptarse el primero en Canadá se aprovecha el hecho que éste es más optimista, pragmático, voluntarista, individualista y antropocéntrico (Hocken, *op. cit.*, p. 52-53).

Lo que sucede en las iglesias pentecostales independientes, Hocken lo califica como *rarezas o curiosidades doctrinales* que se producen alrededor de un líder. Así aparecen las doctrinas sobre la riqueza y la salud y la redención que se cumple con la muerte espiritual de Jesús, su descenso a los infiernos, más que por su muerte física en la cruz. La mayoría de los predicadores vienen de medios pentecostales y *todavía* ejercen una gran influencia sobre los cristianos que pertenece al pentecostalismo gracias a la televisación de sus ministerios. Aunque para este autor la principal *responsable* de la conversión a este movimiento y la expansión del mismo sería la «teología de la prosperidad» y la *curación espiritual* que reúne

el aspecto material del cuerpo y el espíritu que son el punto de partida de toda una escuela de predicación como es el *evangelio de la prosperidad* (*Ibid.*, p. 80 y ss.).

La presencia pentecostal en Quebec es señalada por Hocken a través del ingreso de algunos personajes o de los organismos que repertoria escuetamente. En Quebec, por ejemplo, menciona la *Association des Églises de Dieu*, que hace su aparición con la jamaicana Brawon y las siete inmigrantes haitianas que la rodeaban, y que habían pertenecido a la *Église de Dieu* en Haití. En 1994, la fecha en que Hocken saca su libro, en Quebec había quince de estas iglesias y una treintena de pastores. El movimiento de *La pluie de l'arrière-saison* (Latter Rain Movement), el movimiento de tipo neopentecostal tratado en el capítulo anterior, y al cual se unen una parte de las *Independent Assemblies of God* y de las PAOC/ACPVM hace su entrada en Quebec en 1964 con el nombre de *Independent Assemblies of God International*. En la fecha ya indicada posee veinte iglesias y la *Fraternité Élim* una decena. En cuanto a los pentecostales italianos, según Hocken, pertenecen a la *Association Évangélique Canadienne* creada por Alberto Carbone, a la *Église Apostolique* y a la *Église Italienne de Pentecôte du Canada* (*Ibid.*, p. 31-35).

### 5.2.2 Los textos de Michael Di Giacomo

En su tesis, Di Giacomo señala que es muy difícil captar a los canadienses franceses con el evangelio. El autor toma posición frente al impedimento que constituye el catolicismo para ello, al hacer suya una expresión tradicional dentro del catolicismo cuando dice que los quebequenses han aprendido desde la infancia que *fuera de la Iglesia católica no hay salvación* (Di Giacomo, 1999, p. 63). Los primeros años de evangelización pentecostal, continúa el autor, fueron por lo tanto áridos y esto se continúa hasta después de la segunda guerra. Pero, los cambios en el orden social y político que culminarían en la *Revolution Tranquille* harían que la *Iglesia católica omnipresente y poderosa socialmente, y que había sido de facto la religión de estado en Quebec durante tantos años*, se viese obligada a

compartir su espacio con una plétora de nuevas ideologías religiosas y grupos religiosos beneficiando al pentecostalismo protestante (*Ibid.*)<sup>96</sup>.

Como antecedente del movimiento pentecostal en Quebec, Di Giacomo menciona el revivalismo que se manifiesta en una iglesia anglófona de Ste-Foy (Quebec) –mencionada en la p. 30- desde donde se extiende al resto de los canadienses francófonos:

dix personnes formaient la congrégation pentecôtiste anglophone à Ste-Foy, [...] Des jeunes anglophones convertis en Floride revenus au Québec, témoignant à leurs amis, ont provoqué un réveil à l'Église anglophone de Ste-Foy et leur influence atteint également la jeunesse canadienne-française. Les jeunes hippies, toxicomanes, pushers, motards, prostitués et homosexuels étaient accueillis et acceptés tels qu'ils étaient. Aucune règle sur la tenue vestimentaire n'a été imposée. Soixante-quinze à quatre-vingt-cinq pour cent des convertis étaient en bas de l'âge de vingt-cinq ans. [...] L'Église est passée de dix à trois-cent-cinquante en cinq ans.» (*Ibid.*, p. 113-114).

Di Giacomo remarca que las cuatro fases del revivalismo quebequense, se producen principalmente por el *despertar* que provoca la *Révolution tranquille*. Los cambios de la visión del mundo, una redefinición de la identidad cultural, una nueva orientación en el proyecto de sociedad y una reestructuración de las instituciones de base (*Ibid.*, p. 277-278). El movimiento de revitalización donde se producen varios avivamientos en lo religioso y en lo social aguzan el empeño en construir una nueva cultura que fuese más satisfactoria. En este empeño, la multiplicación de las iglesias evangélicas amplifica el avivamiento pentecostal causando un desplazamiento ideológico y cultural mayor, en el que la aceptación del evangelio pasa a ser una cuestión personal a raíz de la *secularización* que se opera en las conciencias. Mientras que, al contrario, la Iglesia católica no considera este último cambio como un revivalismo sino como una *crisis* (*Ibid.*, p. 258-274).

---

<sup>96</sup> El número de adherentes pasa de 1000 en los años 1960 a 15 000 en 1991. Al final del siglo pasado, las iglesias pentecostales francófonas establecidas en Quebec pasan de 18 en 1960 a 82 afiliadas a la APDC (PAOC de Quebec) y a éstas se agregan 14 establecidas fuera de Quebec. Para Di Giacomo y Rost (s/f), los años 1970 y 1980 figuran entre los más gloriosos para el pentecostalismo quebequense.

A través de los criterios emanados de Di Giacomo, se observa la relación que establece el autor entre la Revolución Tranquila y el crecimiento evangélico y pentecostal; entre el pentecostalismo y el cambio en lo político. La cultura religiosa y teológica tradicional *salta en pedazos* dejando a los quebequenses la elección entre una multitud de ideologías religiosas. Antes de los años 1960, no había muchas formas de ser católico, mientras que en los años 1970 se ven emerger entre otros los grupos *Cursillo*, las comunidades cristianas de base y sobretudo los grupos carismáticos. La elección del mensaje pentecostal es una más que otra posibilidad entre tantas (Di Giacomo, 2004, p. 83). Actualmente, puntualiza el autor, el desafío es convencer un número más *importante* de quebequenses que un Quebec verdaderamente libre depende de su aceptación del evangelio (*Ibid.*, p. 296-299).

Si bien lo expresado por Hocken y Di Giacomo da la impresión de un importante crecimiento pentecostal, la explicación de Castel al respecto abre un paréntesis de duda. Con su aporte nos introduce en la mecánica con la que se maneja la contabilización de los pentecostales, entre los que se incluyen a todos aquellos que se identifican como tales, pero se excluyen a los que dicen pertenecer a una denominación específica aunque también sean pentecostales. Es el caso de los que participan en un solo templo como por ejemplo la *Église chrétienne d'Ahuntsic*, la *Église Vie d'Espoir*, la *Église de la Parole qui libère*, etc. Desde esta perspectiva, agrega Castel, el peso relativo del desplazamiento evangélico-bautista-pentecostal es particularmente difícil de medir, ya que numerosas denominaciones pequeñas son colocadas en la masa de *otros protestantes* o de *otros cristianos*. A la fluidez de pertenencias en este último movimiento, se debe agregar el hecho que un número desconocido de los que responden a estas cuestiones se identifican como siendo simplemente protestantes (Castel, 2004).

Sobre la base de una encuesta oficial llevada a cabo en Quebec en el año 2001, entre las diez confesiones religiosas que figuran a la cabeza de la misma no figura el pentecostalismo porque el pentecostalismo no está diferenciado. Según este informe, la proporción de los católicos dentro de la población de Quebec se mantiene en un 83%, cifra menor si se la compara al porcentaje del 86% arrojado diez años antes. El porcentaje muestra una disminución de protestantes de un 7%, sólo los bautistas registran un crecimiento, y los pentecostales estarían en baja. Pero, según Castel, las iglesias evangélicas continúan

llenándose de inmigrantes. Solamente las denominaciones bautistas, pentecostales y adventistas han recibido más de 8 000 inmigrantes durante el último decenio (*Ibid.*).

Aparte de los años 1920, en que debuta el pentecostalismo quebequense, y contrariamente al crecimiento en el resto del mundo que lo lleva a ocupar el tercer lugar en el cristianismo después del catolicismo y el protestantismo, el momento de *auge* que conoce este movimiento recién se produce cincuenta años más tarde. En el contexto de secularización institucional y de la adopción de la lengua francesa en el ejercicio de la *obra*, la influencia de este movimiento florece en Quebec y luego llega a Montreal. La región de Montreal se inspira en la iglesia pentecostal de Quebec y la toma como modelo (Di Giacomo, 2004, p. 95).

## CAPÍTULO VI

### EL PENTECOSTALISMO EN MONTREAL

De acuerdo a lo revistado en el capítulo precedente, los cambios en el orden político habidos en Quebec durante los años 1960-1970, los procesos de laicización y secularización que transforman su sociedad favorecen el ingreso del pentecostalismo. La descripción de la expansión pentecostal desde el Canadá inglés hasta Montreal que forma parte de este capítulo completa esos informes<sup>97</sup>. Ya que si bien los textos consultados señalan a Quebec como el puerto de llegada de la corriente pentecostal, en realidad se refieren Montreal. Otro tanto sucede respecto a lo tratado anteriormente sobre la diversidad o el pluralismo religioso que también se consideran *un fenómeno exclusivamente montrealés ligado a la inmigración* (Commission parlementaire sur l'éducation, 1999, p. 3).

La complejidad que supone lo antedicho, se observa como una espacio-temporalidad abierta capaz de integrar la reflexión sistémica, en términos de «sistemas abiertos» (Morin, 2005, 92 y ss.), para abarcar la *multidimensionalidad* actual de Montreal. Luego, y dado que entre las finalidades de este capítulo figura la de poner en relieve las circunstancias tanto sociales como culturales y religiosas del arribo y el posterior desarrollo del pentecostalismo, Montreal se observa como un contexto pluriétnico y pluricultural. Ciudad francófona de América del Norte por antonomasia y en tanto que reservorio religioso donde la mayor parte de los anglófonos son protestantes y los francófonos católicos ¿cómo integra esta ciudad el pentecostalismo moderno que llega arrastrado por corrientes internas y externas? Es decir, vía los pioneros canadienses que lo introducen en el Canadá inglés y que se ocupan de expandirlo hasta Montreal (Rust & Di Giacomo, s/f) o vía la inmigración que a partir de los años 1970 llega desde algunos países del Tercer Mundo –del África subsahariana y de Latinoamérica-, y que al llegar pasa a formar parte de las *minorías visibles* locales.

---

<sup>97</sup> En el anexo 2,4, p. 191: mapa con la ubicación de la provincia de Quebec y Montreal en Canadá.

En el contexto montrealés, la cuestión socio-política dentro de la Iglesia católica y la influencia de la lengua y la cultura en el individualismo promocionado por el movimiento carismático simbolizan la concurrencia entre el imaginario carismático católico -que implica la recuperación del *diablo* y el *exorcismo*- y el imaginario de la *curación divina* que se practica en los lugares de culto pentecostales (Gagnon & al., 2002; Lalonde, 2002). Un ejemplo de esto último, lo constituye la presencia de un movimiento de alcance internacional como el de la *IURD* que ingresa en Montreal la curación por medio de *pañuelos*<sup>98</sup> (cuya particularidad ya la hemos remarcado en Toronto). El amplio espectro que abarcan los lugares de culto pentecostales permite asimismo observar la incidencia de la conversión (Covarrubias Cuéllar, 2001) en la *identidad* pentecostal (Álvarez Espinar, 2002); la actividad proselitista como la reflejada en el *sistema piramidal* con sus *células domiciliarias* tendientes a *multiplicar* la masa de adherentes (Giffard, 2003) y de testear el alcance de estas iglesias en lo socio-cultural. Especialmente, lo vinculado a la inmigración y la pobreza (Schetagne, 1999; Terrien, 2002).

Aunque Rolim (1992) al referirse al pentecostalismo brasileño subraya pertinentemente que la labor evangélica privilegia las capas pobres hasta 1970, fecha en que ingresan las clases medias, ¿en qué medida su criterio puede ser aplicado en la región metropolitana de Montreal? Probablemente lo señalado por Rolim se aplique sin dificultad a los individuos de origen quebequense, pero difícilmente a los inmigrantes. Salvo las investigaciones locales centradas en los grupos de inmigrantes *minorizados* (Labelle, 2003; CRI, 2005) o categorizados como *minorías visibles* en Montreal. (Dansereau & Bernèche, 2002; Milan & Tran, 2004).

---

<sup>98</sup> En el anexo 2,5, p. 192: ejemplos de promociones bajo el slogan *Pare de sufrir* de la *IURD*, de elementos para curar publicados en un periódico hispano de Montreal.

## 6-1 Los canadienses anglófonos y francófonos en la gesta del pentecostalismo en Montreal

Entre los personajes canadienses tratados en el capítulo inicial de esta segunda parte, Rust y Di Giacomo (*op. cit.*) distinguen la intervención que tiene McAlister en la expansión pentecostal hacia Montreal. Principalmente, el encuentro de McAlister con el predicador laico metodista Charles E. Baker, quien en 1911 asiste con su esposa a un encuentro organizado por el primero en Ottawa. En esa oportunidad, en que A. H. Argue era uno de los predicadores la mujer de Baker resulta *completamente* curada del cáncer que sufría y el *Espíritu santo* se manifiesta en ella confiriéndole el don de hablar en lenguas (*glosolalia*). A raíz de ese encuentro, Baker entra en el ministerio pentecostal y retorna a Montreal, donde en 1916 establece la *Evangel Pentecostal Church*, conocida como la primera iglesia pentecostal inglesa, base evangélica y centro de ayuda para el establecimiento de otras congregaciones pentecostales anglófonas y francófonas en Montreal.

El comienzo del pentecostalismo entre los *canadiens* *francófonos* tiene lugar con Phillippe Charles LeBrocq. Su familia, originaria de la Isla de Jersey -situada entre Francia e Inglaterra, emigra a Canadá en 1912 y LeBrocq recibe el bautismo del Espíritu santo en 1913. Año en que comienza sus reuniones de *célula* en su domicilio de Montreal hasta que poco después de un año alquila un local. Siendo diácono en la iglesia de Baker, en 1919, empieza a ejercer su ministerio periódicamente ante veinticinco creyentes francófonos. Tres años más tarde, estos fieles siguen reuniéndose bajo su conducción en la iglesia del pastor Swan, la *Upper Room Mission*.

Pese a estos comienzos, Rust y Di Giacomo consideran que el periodo con verdadero valor histórico recién tiene lugar a fines del año 1920 con la invitación de Aimée Semple McPherson cursada por Baker. La cruzada evangélica de McPherson en la iglesia presbiteriana *Saint Andrew*, situada en Beaver Hall Hill, dura tres semanas y tiene un resultado *remarcable*. Muy pronto, el lugar que tiene cabida para dos mil personas resulta pequeño y pese a que muchos francófonos que asisten son incapaces de seguir la predicación de McPherson en inglés, esto no impide que sean *salvados, curados y llenos* del Espíritu santo. Entre las actuales iglesias del *Foursquare Gospel* de MacPherson en Montreal tomamos como la *Chapelle Évangélique Emmanuel* y *L'assemblée Chrétienne Foursquare*



Gospel, en las que se mantienen los cuatro símbolos de este movimiento: el de la cruz, la paloma, la copa y la corona.

Volviendo a LeBrocq, cuando éste parte para hacerse cargo de su propia cruzada evangélica en Ontario (1923), el pastor que lo sucede frente al grupo francófono anteriormente mencionado es Louis Dutaud. Su esposa también había sido curada de la tuberculosis que padecía en una de las reuniones de McPherson y ambos se habían bautizado en el *Espíritu*. Cuando Dutaud muere, LeBrocq retoma su puesto en la iglesia que él fundara y al mismo tiempo administra la *Conferencia* de las APDC.

A comienzos de la década de los cuarenta se inaugura una nueva iglesia francófona, la *Église de Pentecôte Centrale*, conducida por el canadiense francés Walter L. Bouchard. Esta iglesia, también conocida como *la misión de la calle Saint-Laurent*, cambia su nombre siete años más tarde por el de *Le Centre Évangélique*. El pastor Bouchard contribuye al establecimiento de un centro de formación pastoral francófono, el *Institut de Bérée de Montreal* (IBB). En este instituto participan profesores venidos incluso desde California (EE UU) y el resultado de su trabajo se multiplica con el establecimiento de nuevas iglesias. En esta época, aclaran Rust y Di Giacomo, las iglesias francófonas pertenecían al *District de l'est de Ontario* y a las *Assemblées de la Pentecôte* del distrito de Quebec (APDC). La tutela de estas organizaciones era responsabilidad del superintendente del distrito, el cual equivalía a una diócesis católica, y era ejercida por un anglófono (Baker es un ejemplo). La diferencia de lenguas dentro de la estructura de la APDC lleva a los grupos étnicos a desarrollar sus propias *Conferencias* y a finales de esta década se aprueba la *Conferencia* en francés.

La contribución del mencionado Rev. Argue, que a mediados de los años 1960 es nombrado director nacional de las misiones interiores y de los colegios bíblicos, en la década que sigue se concreta en organización del nuevo distrito pentecostal de Quebec. Bajo su presidencia, también se pone en pie el programa *FLITE* (Formation intensive de Langue Française pour l'Évangélisation), que capta a diplomados del colegio bíblico anglófono para que luego de aprender el francés ejerzan sus ministerios entre los francófonos. En sus orígenes, *FLITE* es trasladada de Lenoxville a la Universidad Laval en la capital de Quebec. La ayuda en dinero y materiales a las nuevas iglesias que brinda esta institución forma parte

de la *obra* que también incluye a las iglesias inglesas, en las que se implantan numerosos grupos francófonos que luego se separan formando iglesias autónomas.

El progreso de los ministerios y la presencia mediática del movimiento se aprecian con la *Conférence française*, los evangélicos *Gaspé Outreach* (Mission Gaspésie), la *Croisade de littérature du Québec* (actual Ministères Multilingues), las diversas emisiones televisadas y radiofónicas, el trabajo del *Institut Biblique de Bérée* y del colegio bíblico *Formation Timothée*. El aumento de la organización se corresponde con la multiplicación de sus iglesias que pasan de dieciocho a ochenta y dos en Quebec, y a catorce en el resto del país, como en el número de adherentes que pasan de mil en la década de los años 1960 a quince mil en 1991. Aunque otros estudios señalan un relativo crecimiento menor tanto en lo local como en lo internacional<sup>99</sup> comparado con lo estimado por Rust y Di Giacomo.

Por otro lado, si bien Di Giacomo insiste en que la importancia de Iglesia católica como protectora y promotora de la cultura canadiense-francesa *estaba terminada* (Di Giacomo, 1999, p. 224-225), en su apreciación no figuran ni la concurrencia de la renovación carismática católica, ni la crítica socio-política sobre este movimiento, ni el lugar que éste le concede a la mujer. Cuya presencia dentro de este movimiento es mayoritaria (Côté, 1993, p. 33).

---

<sup>99</sup> De acuerdo a Rust y Di Giacomo, el cálculo de los pentecostales no se encuentra disponible hasta el censo de 1991. En éste se consignan 28 995 pentecostales incluyendo los alófonos. Recordemos que a comienzos de la década del setenta, el número de pentecostales en América del Norte se calcula en unos veintne millones en estados Unidos, en México en alrededor de dos millones setecientos mil y en Canadá la cifra alcanza a un millón trescientos mil (Poloma, 1976). También cuenta el hecho que los pentecostales se inscriban entre los protestants, que a su vez se dividen globalmente en siete grupos principales: anabaptistas (esencialmente menonitas), bautistas, calvinistas (igualmente designados como *reformados*), carismáticos, luteranos y «pentecostales» (Hexham, 2002, p. 20).

### 6.1.1 El contexto socio-político y cultural quebequense para los inmigrantes pentecostales

Hasta aquí hemos visto que para los pentecostales, según Rust y Di Giacomo (*op. cit.*), el trabajo de evangelización fue árido de entrada. Aunque los *vientos* del cambio social y político provocan transformaciones profundas en la provincia de Quebec, éstos recién empiezan a soplar después de la segunda guerra mundial para dar lugar al desarrollo del espíritu crítico de los canadienses franceses acerca de una cultura *sofocante* y un gobierno autoritario. Estos cambios, entre otros, conducen a la transformación social y cultural conocida como *la Revolution Tranquille*.

Esta revolución no exime el paisaje religioso. Con ella ingresan una plétora de nuevos grupos e ideologías religiosas que buscan reemplazar la tradicional omnipresencia de la iglesia católica. El catolicismo, religión *oficial de facto* que hasta ese momento ejercía su poder en lo social sufre el impacto y esto beneficia al pentecostalismo. Pero, en la problemática de la integración de los inmigrantes como telón de fondo, la categoría social en la que se encuentran doblemente inscritos -por la religión y por la pobreza ligada a las minorías visibles- significa una carga simbólica que aún necesita ser explorada.

Los flujos con importantes contingentes del Tercer Mundo aumentan alrededor de 1990. Entre estos inmigrantes figuran los pentecostales que responden al protestantismo reformado y que al llegar son catalogados como *minorías culturales* (Gagnon & al., *op. cit.*, p. 2-3). Técnicamente, los grupos religiosos que asisten a los lugares de culto, en este caso pentecostales, son designados como *étnicos* por la *Diócesis de Montreal* en razón de la lengua que sus fieles utilizan en los cultos. Y estos últimos, a su vez, son designados como *minoritarios* porque la mayoría de los asistentes a ellos pertenecen a *comunidades culturales* compuestas por inmigrantes que no son de origen canadiense francés. Gagnon y Germain, en cambio, utilizan el término *minoritario* para referirse a los inmigrantes que no son ni autóctonos, ni canadienses-franceses, ni canadienses-ingleses (*Ibid.*, p. 160, notas 4-6).

De ahí que cuando nos preguntamos por la situación minoritaria de los inmigrantes pentecostales y la pobreza que esta implica vemos que durante mucho tiempo la religión considera la pobreza como un *mal* cuyo origen «está en el pecado. Pobreza y pecado guardan

relación de causa-efecto, de acuerdo con el pensamiento providencialista, como castigo de Dios» (Rodríguez Molina, 2003). La simple entrada en el mundo de la pobreza «nos hace conectar ineludiblemente con el de la marginación, entendida como forma de exclusión social, soledad, discriminación y otros muchos modos de aislamiento» (*Ibid.*).

Pero el *mal* de la pobreza no siempre se vislumbra a primera vista. Por ejemplo en Montreal, una ciudad del primer mundo donde según Schetagne (1999) existe la pobreza pese a que su situación económica es superlativamente mejor que en los países del Tercer Mundo<sup>100</sup>. Para Terrien la pobreza se encuentra ligada a la inmigración<sup>101</sup>, dado que la sociedad local puede privilegiar ciertos grupos de la población como las mujeres y los niños en detrimento de ciertos otros que tienen tanta o más necesidad de ayuda como por ejemplo los inmigrantes<sup>102</sup> (Terrien, 2002, p. 67, nota 39).

## 6.2 El imaginario del movimiento *carismático* o «pentecostalismo católico» y los sociopolíticos de izquierda

El imaginario *carismático* «puede ser entendido como un complejo sistema de representaciones y prácticas del grupo religioso que coinciden en algunos valores comunes» (Soneira, 1997, p. 16). A partir de este concepto y de ciertas coincidencias valorativas, Soneira habla del *imaginario carismático de la sanación* como de una compleja red entre discursos y prácticas sociales en las que se manifiestan *signos y prodigios*. Su inicio, se produce a finales del año 1966, cuando algunos laicos católicos, miembros de la *Universidad de Duquesne del Espíritu Santo*, en Pittsburgh (Pennsylvanie, USA), buscaban nuevas formas para expresar sus sentimientos religiosos:

<sup>100</sup> La región metropolitana de Montreal, que representa el 47% de la población de Québec, está muy afectada por la pobreza. El 56% de las personas que viven en la pobreza en Montreal son 890 000 de las 1 600 000 que habitan en esta ciudad. Esto comprende principalmente las personas mayores, las personas que viven solas y las mujeres (Shetagne, 1999, p. 6).

<sup>101</sup> En el anexo 2,6, p. 194: los gráficos con la población femenina y las mujeres categorizadas como minorías visibles.

<sup>102</sup> El 7% de la población femenina de Québec pertenecen a una minoría visible (CRI, 2005, p. 4).

Durante la Convención del Cursillo Nacional -agosto de 1966- recibieron un libro interesante, *La Cruz y el Puñal*, del Rev. David Wilkerson, en el que se habla del bautismo en el Espíritu Santo. También leyeron *Ellos hablaron en lenguas*, escrito por John Scherrill; una historia persuasiva del Movimiento Pentecostal. El grupo decidió entonces comprobar por sí mismo ese fenómeno. El rector de una parroquia le presentó a una persona de un grupo de oración interconfesional. La semana siguiente (13/1/67) se celebraba el bautismo de Jesús en el Río Jordán, y cuatro católicos asistieron al primer grupo de oración, en casa de una presbiteriana. A la semana siguiente, dos de ellos volvieron y recibieron el bautismo en el Espíritu Santo. Estos dos impusieron las manos a los otros para que también recibieran el bautismo en el ES, y comenzaron a compartir sus experiencias con algunos amigos (Soneira, 1997, p. 10).

Desde el pequeño grupo de estudiantes de Duquesne, señalado por Soneira, se impulsa el movimiento carismático a nivel mundial. Un movimiento con raíces en la historia de la cristiandad que representa la conciliación entre la tradición católica y la evangélica. Cuyos orígenes se remontan a la era apostólica de la Iglesia primitiva en Pentecostés, a los «padres de la Iglesia (la manifestación de los carismas), a los fundadores de las grandes órdenes religiosas (el movimiento renovador guiado por San Francisco y Santo Domingo), a la prédica del papa León XIII (quien dedicó el siglo XX al Espíritu Santo en una encíclica) y a la celebración del Concilio Vaticano II que eliminó muchas barreras facilitando la rápida expansión de las iglesias evangélicas -que actualmente reúnen a los protestantes con mayor visibilidad en Quebec (Lougheed, 2001, p. 64)-. Mientras que del protestantismo, el movimiento carismático recibe la inspiración del movimiento de santidad (Wesley), de la experiencia de Topeka (Kansas) de 1901 (el don de lenguas), de la asamblea evangélica de la calle Azusa de los Ángeles de 1906 (la «primera ola» de propagación del pentecostalismo) y de la difusión de la experiencia carismática (la «segunda ola») en las Iglesias protestantes históricas (*Ibíd.*).

### 6.2.1 La *renovación carismática católica* en Montreal

En lo que hace a la *RCC* en Montreal, la explicación de Lemieux permite tomar contacto con el carácter activo de este movimiento que pone en escena otro tipo de métodos y de experiencia. Los métodos, que incorporan elementos inusuales hasta entonces, como lecturas bíblicas, afectividad compartida, apropiación del cuerpo, emoción y éxtasis, hacen *saltar* las fronteras de la institución católica y de su imaginario (Lemieux, 1990, p. 153-156). La experiencia de la prédica de clérigos itinerantes, que pese a la desconfianza inicial de la jerarquía eclesiástica quebequense, hacen que el movimiento carismático conozca un suceso *fulgurante* igual que la *efervescencia simbólica* que pone en escena. La utopía propia del pentecostalismo que recurre al *Espíritu*, la glosolalia, la reconstitución de los lazos afectivos y expresándose en una lengua, al menos en la superficie, apolítica (*Ibid.*, p. 147, 150).

Con la instauración de estas nuevas transacciones, los *carismáticos* son fieles a la Iglesia, pero se escapan a los clérigos y mismo la distinción clero-laicos resulta obsoleta como las fronteras instituidas que se tornan porosas abriéndose brechas en la identidad. Por su *clientela* compuesta de mujeres mayores, de clérigos minorizados y de jóvenes, este movimiento toma una significación socio-política que aún siendo paradójal no deja de ser real. Las categorías desprovistas de poder y de sus capacidades simbólicas tradicionales son las destinatarias de la oferta de una nueva identidad y un lugar de expresión natural (*Ibid.*).

De todos modos, el examen de este movimiento se ordena contemplando tres momentos: adopción, desarrollo y decadencia. Observando la labor de las figuras locales (Giguère, 2004; Peix, s/f); la magnitud del catolicismo que, como dice Lemieux (1990), es una cuestión de la cultura quebequense y que junto con la lengua influyen en el desarrollo del individualismo (Côté & Zylberberg, 1990). Mientras que para examinar la caída de este movimiento, en cambio, se tienen en cuenta la intervención de la esfera eclesiástica oficial, la cuestión socio-política de la Iglesia (Reny & Rouleau, 1978) y el hecho que actualmente la práctica de esta corriente se mantenga sólo en algunas iglesias locales (Rose, 2000; Pereira, 2003).

Entre las figuras locales figura el padre Regimbald, quien luego de vencer su escepticismo con la lectura del libro de Actos de los Apóstoles y los textos del Concilio

Vaticano II recibe la efusión del *Espíritu* por imposición de manos en Arizona regresa a Canadá. Regimbal organiza los primeros encuentros del *RCC* (ACFRCC) que tuvieron lugar en Quebec y en Montreal en 1970. En el *Ralliement pour le Christ* del año siguiente, también a su cargo, su invitado especial es David DuPlessis. Como respuesta de este último encuentro, el movimiento se implanta en seis regiones francófonas de Montreal y en Granby (Quebec) donde dos años más tarde se congregan diez mil personas (Giguère, *op. cit.*).

En 1975, se funda la *ACFRCC* (Assemblée Canadienne Francophone du Renouveau Charismatique Catholique), que se ocupa de la organización del segundo congreso carismático nacional francófono en el que dos años más tarde se reúnen cincuenta mil personas en el *Stade Olympique* de Montreal (*Ibid.*). En el mismo lugar, asisten más de setenta mil personas al congreso de 1979 en el que estaba presente el padre Émilien Tardif. Quien, conocido por sus curaciones milagrosas, sostiene Peix, convocaba inmensas masas de fieles incluso en Europa, África, Asia, América latina. Además, animaba misas y oraciones de curación, predicaba en los retiros de sacerdotes y en las parroquias a su cargo, como por ejemplo en Santo Domingo, multiplicando así los grupos rurales de oración, las catequesis y las enseñanzas (Peix, s/f).

El suceso de los congresos en los que se reúnen miles de personas es la evidencia del suceso de este movimiento. Pero cuando el movimiento se integra a las estructuras oficiales eclesíásticas bajo la forma *grupos de oración* controlados por agentes eclesiales reconocidos, porque la experiencia hecha por los fieles autónomos llamados individualmente a apropiarse de una religión que no habría sido impuesta sino *vivida* es una realidad que se escapa a la institución católica tradicional, se instala la *rutinización*. Las capacidades del movimiento tendientes a movilizar las conciencias llevándolas a aceptar el reconocimiento de la *experiencia* se reducen. La pérdida de fuerza del movimiento, que se inicia en los años 1990, tiene que ver con el congreso al que asiste el padre Tardif mencionado más arriba. El último de índole nacional. De ahí en más, se favorecen los diocesanos. Al congreso de 1999 organizado por la representación diocesana en Quebec en la *Université Laval*, que cuenta con la presencia del Mons. Paul Cordès, delegado del papa Jean-Paul II por el *RCC*, asisten sólo siete mil personas (Giguère, *op. cit.*).

Pero la curva descendente del movimiento carismático también tiene que ver con lo señalado por Lemieux acerca del catolicismo local que queda arraigado en la cultura porque tiene mucha importancia en la socialización de los quebequenses. Para el autor, la religión es uno de los lugares donde se produce la integración de una historia personal y social, y donde se construye la identidad. Pero el catolicismo quebequense es paradójico porque en él ya no se conjuga la vida religiosa de manera cotidiana. Después del cambio habido en Quebec, bien podría hablarse del *hundimiento* de la situación religiosa *un poco mítica* y del carácter triunfalista del catolicismo que, en tanto que tributario de una sociohistoria política, se mantuvo durante la primera mitad del siglo pasado (Lemieux, 1990, p. 147, 150).

La ideología clerical conservadora, el *clericalismo*, hizo de los clérigos la condición de supervivencia de la nación. Se trata de una ideología que se desmorona como consecuencia de dos eventos indisociables para el catolicismo quebequense: el Concilio Vaticano II y la *Revolution Tranquille*. El nacionalismo deja de transitar por los símbolos y los poderes religiosos para inscribirse directamente en la escena política: la religión pasa a ser secular. La crisis se conjuga con la creatividad y las realidades del cristianismo pasan a *descubrirse* a través de la experiencia vivida. Desde los cientos de comunidades de base que brotan a comienzos de los años 1960, la experiencia toma diversas formas pero persigue una misma utopía: reinventar la Iglesia (*Ibid.*, p. 153-156).

Desde el punto de vista socio-religioso, el fenómeno de los «movimientos laicales» o «movimientos eclesiales» es interpretado de diversas maneras debido, en parte, a la equivocidad del término *movimiento*. Desde el derecho eclesiástico se entiende por movimiento eclesial: «un conjunto de grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión» (López Fernández, 2004, p. 277). Esta definición, aparentemente simple, tiene la ventaja de tres componentes centrales de todo movimiento: a) el carisma fundacional; b) la dimensión comunitaria y c) el carácter activo o la misión. Espiritualidad, comunidad, misión constituirían un triángulo formal característico de todo movimiento (*Ibid.*).

En la Iglesia católica local de los años 1960-1970, el factor socio-político según Reny y Rouleau se refleja en la transferencia de las responsabilidades sociales y políticas de esta



institución a la sociedad civil. La revisión de su rol en la sociedad conduce a la corriente carismática y de las transformaciones sociales y religiosas brota una corriente sociopolítica de izquierda. Los sociopolíticos o cristianos politizados, la mayoría de los cuales se encuentra actualmente en Montreal (Reny y Rouleau, 1978, p. 129 y ss.), se distinguen de los católicos porque no distancian los dos polos de las transformaciones como lo hace la Iglesia. A diferencia de los carismáticos, su labor está enraizada en la reciente evolución de su sociedad y de su Iglesia, y en su ejercicio no rechazan precisar cualquier proyecto social (*Ibid.*).

#### 6.2.2 La continuidad del exorcismo de *Satán* y la pérdida del lugar de la mujer en el *combate* carismático

La pérdida de fuerza del movimiento carismático que se inicia en los años 1990 tiene que ver con el congreso al que asiste el padre Tardif -mencionado más arriba-. El último de índole nacional. De ahí en más, se favorecen los diocesanos. Pero esto no quiere decir que el movimiento carismático católico desaparezca, en algunas de las iglesias católicas de Montreal se continúa el combate contra *Satán*<sup>103</sup> y la práctica del exorcismo ligados al imaginario del pentecostalismo católico con el que se abre esta sesión (p. 97). Los miembros del RCC continúan testimoniando en algunas iglesias del gran poder de la alabanza y de la oración en lenguas en su ministerio. De su capacidad para discernir los nombres de los *malos espíritus*, de los *espíritus familiares*, de los *espíritus de animales*, de las *palabras de conocimiento*, del *reposo en el espíritu*, etc. El *Osservatore Romano*, dice Pereira, advierte que bajos todas sus formas y por todos los medios modernos de comunicación el satanismo levanta su cabeza. Esto exige la continuidad de este ministerio en las iglesias locales como parte integral de la *Nouvelle Évangélisation* en el nuevo milenario. Aunque sólo los sacerdotes designados oficialmente como *exorcistas* pueden ocuparse de los casos de *posesión*, en virtud del bautismo todos, inclusive los laicos, pueden rezar por la liberación de sí mismo y de los otros (Pereira, 2003, p. 29).

---

<sup>103</sup> Según Pereira, *Satán* o *Diablo* (nombre hebreo con el que se designa en la Biblia al *enemigo*) es una fuerza opresiva maligna y *real* (Pereira, 2003, p. 28).

Según Soneira, el antagonismo con las otras manifestaciones que tienen *ofertas sanadoras* viene del interior del movimiento carismático católico que choca con las sectas o *pseudo religiones* como las protestantes que hacen uso de supersticiones y de lo mágico (Soneira, 1997, p. 13). Mientras que de acuerdo a Rose (2000), el padre Martin -responsable de la Renovación Carismática de la diócesis de Quebec de 1990 a 1996 y actual capellán de la *Maison provinciale des religieuses de la Charité de Saint-Louis à Lévis*- clasifica las influencias diabólicas en tres categorías: opresión, obsesión y posesión. Por ejemplo esta última para Martin:

existe en el caso de personas que han hecho un pacto con *Satán*: brujos, brujas, miembros de sectas satánicas, y cuyo pacto ha sido para obtener poder, dinero, puestos importantes y también, en caso excepcional, en algunas personas que le han sido consagradas por sus padres desde la infancia. Como la expulsión de los demonios y la liberación de los oprimidos forman parte de la evangelización, el exorcismo está regido por el Derecho Canónico y es el obispo el que designa los padres que practican el *gran exorcismo* o las diversas formas de exorcismo que responden a las diversas formas de influencia demoníaca. Esto no excluye la posibilidad que todos los curas ejerzan el *pequeño exorcismo*. Las normas excluyentes son dadas por la *Congregación para la doctrina de la fe* en 1985<sup>104</sup>.

Una vez que la otrora *rígida y exclusivista* Iglesia católica romana incorpora la renovación carismática, tanto en Montreal, como en el resto de Quebec, el *Diablo* aparece ligado a la tradición católica y a la práctica del exorcismo. El padre Martin habla de David Du Plessis como del *profeta* líder del pentecostalismo católico encargado de difundir las noticias acerca del bautismo del Espíritu santo en las denominaciones del *Consejo Mundial de Iglesias*:

<sup>104</sup> Citado en Rose, Serafín, padre, (Trad. de Bernardo Aramburu y Mateo D'Acosta). (2000). «Renovación Carismática como una señal de los tiempos». Los Angeles (California): Ed. Bishop Alexander, s/p.

en respuesta a una «voz» que en 1951 le ordenó hacerlo. La renovación Pentecostal en las iglesias está ganando fuerza y velocidad. La cosa más notable es que la renovación se encuentra en las así llamadas sociedades liberales y en mucho menor medida en las evangélicas y no del todo en los segmentos fundamentalistas del Protestantismo. Los últimos mencionados son ahora los más vehementes oponentes a esta gloriosa renovación porque es en el Movimiento Pentecostal y en el modernista Consejo Mundial de Iglesias donde encontramos las manifestaciones más poderosas del Espíritu<sup>105</sup>.

Según Rose, una de las respuestas más comunes al bautizo en el *Espíritu* es la *risa*. Una experiencia con la que ya hemos tomado contacto cuando tratamos –al comenzar esta parte- las particularidades que presenta el pentecostalismo protestante en Toronto. El autor analiza testimonios de católicos y protestantes *comunes* porque él considera que las experiencias de los *extremistas* son mucho más espectaculares y descontroladas. Dos de los primeros dicen: «estaba tan lleno de gozo que todo lo que podía hacer es reír mientras yacía en el piso [...] La sensación de la presencia y amor de Dios era tan fuerte que puedo recordar estar sentado en la capilla por mas de media hora riéndome de gozo por el amor de Dios» (Rose, *op. cit.*). Uno de los protestantes testimonia que en su bautizo comenzó a reír y que «sólo quería reír y reír como lo haces cuando te sientes tan bien que no puedes hablar al respecto, me abracé de los costados y me reí hasta que me cansé» (*Ibid.*). El otro: «la nueva lengua que me fue dada se entremezclaba con olas de júbilo que parecían arrasar con todo temor que tenía. Fue una lengua de risa» (*Ibid.*). Además de la risa y el llanto para Rose existen otras sensaciones como el calor, muchos tipos de temblores, contorciones y caer al piso.

Combatir los problemas y los males que provoca la fuerza demoniaca necesita del *acto de liberación* que la Iglesia cumple a lo largo de su historia siguiendo el mandato de Cristo y a través del ministerio del *exorcismo*. El padre Pereira sostiene que sobre todo en la actualidad, la Iglesia es más consciente de la existencia y de la influencia de *Satán* y de la

---

<sup>105</sup> Rose, in *op. cit.*, se refiere a Du Plessis, David J. (1970). *The Spirit Bade Me Go*. Plainfield (New Jersey): Logos International.

*peligrosa locura* que significa buscar ayuda en fuentes erróneas. El sacerdote afirma que con sus recursos la Iglesia *puede*, y sin hacer uso de la *violencia santa*, obtener no sólo la curación de la enfermedad, sino también la liberación de la influencia demoníaca y sus ataques (Pereira, 2003, p. 28).

La lucha contra el *Diablo* y el exorcismo para liberar a los fieles de sus ataques es una práctica corriente en los lugares de culto pentecostales. Pero la posición antagónica de la renovación carismática canadiense-francófona respecto de los protestantes se evidencia en el hecho que la primera, según Côté y Zylberberg, revela casi de inmediato, en sus prácticas sacrales y en sus temas, una irradiación y una aculturación protestante. La sola actitud en favor de una protestantización de los fieles, queda en el terreno de la promoción:

Par leur insistance sur une expérience personnelle de la divinité, par leur poursuite des dons de l'Esprit ou charismes, de leurs manifestations dans la vie de chaque individu, ainsi que par une réappropriation et une réinterprétation des mythes d'origine, les fideles charismatiques catholiques témoignent d'une bonne dose d'acculturation protestante. Ces pratiques sont attestées par l'origine exogène du mouvement, le pentecôtisme américain, sa diffusion auprès des anglophones, sa promotion par des religieux canadiens-français bilingues et par des tentatives œcuméniques. La protestantisation relative des fideles n'échappe pas à la hiérarchie qui, tout en surveillant de près la circulation des idées et des personnes, entreprend une «inculturation» francophone, nationale, québécoise puis diocésaine du Renouveau charismatique (Côté & Zylberberg, 1990, p. 89).

El atractivo de este movimiento para la clientela femenina, que viene de la apropiación física y subjetiva de una *divinidad asexual* -el *Espíritu* como un *soplo*-, proporciona a las mujeres una suerte de reencuentro del hedonismo y de lo sagrado que les va a permitir vivir una femineidad sin culpas. Pero, el restablecimiento de los controles eclesiásticos en la organización católica señala el retorno a la *culpabilidad* (*Ibid.*, p. 92) y el carisma para las mujeres se reduce a una «'mise en scène' de la vie quotidienne, insigne du pouvoir du soi, et du pouvoir sur soi, de la circulation et de l'échange. [...] La Charismatique

fréquentera son groupe de prière, en dépit s'il le faut de l'opinion de son conjoint, de sa famille ou de son milieu paroissial. [...] Au groupe de prière, la fidele exerce ses 'ministères', entre autres de prophétie et de guérison, en influençant l'assemblée. Soit par une démocratisation relative, c'est-à-dire par l'introduction *de facto*, dans les marges de l'organisation, de formes de compétition religieuse ouvertes et publiques, d'un certain pluralisme parmi les élites et d'un leadership féminin» (*Ibid.*, p. 82- 83).

### 6.3 Los lugares de culto pentecostales en el paisaje de Montreal

Germain y Dansereau definen los lugares de culto de las minorías étnicas como los lugares frecuentados exclusivamente o principalmente por grupos etnoreligiosos particulares que no son ni los grupos católicos romanos o protestantes de la mayoría pero incluyendo los lugares de culto que se inscriben en los movimientos protestantes de reforma radical como el evangélico y principalmente el pentecostalismo. Movimientos que reclutan a sus miembros entre las comunidades mayoritarias canadienses francesas e inglesas y sobre todo entre las *comunidades culturales*, es decir entre las comunidades que no son de origen francés, británico o autóctono (Germain & Dansereau, 2003, p. 80, nota 17).

Tomar contacto con los lugares de culto pentecostales establecidos en Montreal choca en principio con la inexistencia de una nómina oficial que los tenga repertoriados en su conjunto. Una de las listas de los lugares de culto pentecostales es proporcionada por la PAOC/APDC, pero en ella se incluyen sólo las iglesias adheridas a esta organización. La otra se funda en un criterio arquitectónico. Es decir, que en el inventario virtual de los lugares de culto que la *Fondation du patrimoine religieux du Québec* pone a disposición de los interesados en consultarlo, sólo figuran los cambios de ocupación de una iglesia por otra religión. En las fichas consta la religión anterior, el tipo de edificación y los cambios que se hubiesen hecho a sus instalaciones originales<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> Para los interesados en consultar el repertorio de las iglesias pentecostales repertoriadas por la *Fondation du patrimoine religieux du Québec*, la dirección virtual es: <http://lieuxdeculte.qc.ca/index.htm>.

El segundo inconveniente es la denominación de los lugares de culto pentecostales. La mayor parte de las veces, éstas no reflejan su pertenencia al movimiento pentecostal. No obstante, el trabajo de búsqueda de los mismos, que forma parte de la tarea de campo para esta tesis, ha permitido detectar lo que se ha dado en llamar «la calle de los lugares de culto»<sup>107</sup>. La consulta de algunos textos que tratan este tema aporta la connotación que el lugar de culto tiene para los mismos pentecostales y el impacto que provoca la ocupación del espacio urbano en ciertas instituciones oficiales y en los vecinos.

La multiplicación de iglesias pentecostales proporciona una nueva visibilidad al protestantismo francófono y las que captan inmigrantes son las que más crecen dice Lalonde (2002, p. 316). Mientras que en un informe del *CRI*, se señala que la diversificación de las prácticas religiosas y la aparición de nuevas corrientes religiosas como los pentecostales generan un aumento en la demanda de construcciones de lugares de culto, de permisos para reconvertir una iglesia o agrandar un edificio religioso ya existentes. En el año 2002, sobre ochocientos lugares de culto existentes en la Isla de Montreal, un treinta y cinco por ciento pertenecería a comunidades o grupos etnoreligiosos. Muchos de ellos ocupados clandestinamente y otros instalados en lugares que no son destinados a ese uso, como los de antiguos comercios (*CRI*, 2004, p. 62).

Entre las ventajas que se desprenden de los lugares de culto pentecostales podría citarse la del *Club Maranatha*<sup>108</sup> de los *ex-motards* en Montreal. Un ejemplo que coincide con el mencionado al hablar de la *Revolución Jesús* quebequense en la p. 27 de este texto. Los motociclistas cristianos de Montreal, en lugar de «sembrar el terror» al volante de sus motos siembran y comparten el amor «à toute oreille qui veut bien écouter ce que Jésus fit dans nos vies lorsque nous nous sommes abandonnés à lui» (Chouinard, 2002). Este organismo pentecostal, según Chouinard, fue fundado por Claude Legris -toxicómano, alcohólico, ladrón y anciano miembro de la banda de *motards Dead Slaves* de Montreal- en 1981. A raíz que Legris descubre la Biblia y a otros motociclistas cristianos a través de

<sup>107</sup> En la lista de figuras: fotos de los lugares de culto tratados en la segunda parte.

<sup>108</sup> *Maranhata* es una palabra aramea que se encuentra en la Biblia (1 Co. 16,22; Ap. 22, 20) y que significa «Ven, nuestro Señor».

Canadá<sup>109</sup>, se decide a fundar la primera asociación de este tipo en Montreal. Actualmente, el *Club Maranhata* brinda su ayuda a los miembros de las bandas de *motards* criminalizados.

Singularmente, los miembros de este grupo parten montados en sus motos en misiones evangélicas para anunciar la *buena nueva* y reclutar nuevos miembros. En respuesta a la demande de diversas asociaciones, escuelas secundarias, también participan en reuniones destinadas a sensibilizar a los jóvenes expuestos a la criminalidad y al *infierno* de la droga. El *Club* también publica *tratados evangélicos*, *panfletos virtuosos* en los que enfatizan «Si a la vida, no a la droga», además de un pequeño periódico bimensual con la actualidad sobre los *motards* cristianos. En el logo del *Club Maranhata*, su sigla está representada sobre un cielo azul y un motociclista en ruta hacia la cruz sobre un camino de sangre para significar que mismo los *motards* son salvados por Jesús. Esta imagen se completa con una Biblia abierta<sup>110</sup>.

Contrariamente, entre los conflictos que se generan acerca de la instalación de los lugares de culto estudiados por Germain y Charbonneau, muchas veces se trata de reticencias debido a que estos lugares están asociados a los extranjeros y a dinámicas difícilmente negociables como son los valores religiosos locales (Germain & Charbonneau, 2002, p. 325). Como para los pentecostales el lugar de culto no es un espacio sagrado, remarcan Germain y Dansereau, y la comunidad puede implantarse en cualquier lugar, muchos grupos pentecostales comienzan reuniéndose en lugares modestos no concebidos para ese uso o comparten el lugar con otros grupos por razones económicas hasta que la comunidad crece y buscan un lugar para ellos solos. Pero, «l'agrandissement des lieux de culte et leur affirmation symbolique dans l'espace urbain sont donc des moments névralgiques où se joue l'accueil ou le rejet des communautés» (Germain & Dansereau, 2003, p. 99).

Los conflictos que causan los lugares de culto incluyen los de orden económico por la ventaja que éstos aprovechan en tanto que instituciones públicas para no pagar impuestos municipales. Ventaja obtenida hace mucho tiempo por las iglesias protestantes y católicas en

<sup>109</sup> Comúnmente llamados *born-again bikers*, los motociclistas cristianos en Canadá se reagrupan en treinta bandas.

<sup>110</sup> Estos datos fueron extraídos del artículo publicado en el periódico *VOIR* de Montreal bajo el No 2079, con fecha 25 de abril del 2002 y firmado por Tommy Chouinard.

reconocimiento por los servicios ofrecidos que se consideraban de interés público, ya que abarcaban una mayoría de la población y ocupaban un espacio muy importante en la vida social de los quebequenses (*Ibid.*). El lugar de culto, en cambio, capta un grupo cultural o etnoreligioso particular y menor en número. La mayoría de los representantes municipales interrogados expresan el malestar que sienten por esta situación porque son las instituciones municipales y por ende los contribuyentes locales que se ven obligados a asumir la pérdida del ingreso de impuestos (Gagnon & al., 2002, p. 156).

Pero quizá el conflicto mayor surge cuando el culto implica manifestaciones emotivas (cantos, gritos) como en el caso de las iglesias pentecostales. Así y todo, insisten Gagnon y Germain, es raro que las iglesias pentecostales lleguen a alejarse de los lugares residenciales a causa de los ruidos que provocan. El vecindario estima que hay demasiadas iglesias de este tipo e insisten en que su presencia provoca un efecto de *minorización* de la sociedad. Para los pentecostales, en cambio, lo que cuenta es que la iglesia contribuye a la consolidación de su identidad pentecostal (Gagnon & al., *op. cit.*, p. 8).

### 6.3.1 La extensión pentecostal *extra-muros*: las *células domiciliarias*

Los pentecostales perciben la misión cristiana como una voluntad de compartir la realidad de la presencia y el poder de Dios y las células tienen un papel muy importante en el crecimiento de sus iglesias. La administración de la experiencia colectiva, sostiene Algranti, «es inseparable del dispositivo de crecimiento y contención celular. Se trata de un sistema organizado que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de forma conjunta. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre cuatro y ocho personas a cargo de un líder seguido por un ayudante. Entre ambos llevan adelante la vida de la célula a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración» (Algranti, 2007, p. 37).

Para ilustrar el accionar de las células en Montreal citamos tres ejemplos. El primero es dado por Mossière, al referirse en su trabajo de investigación a la *Communauté Évangélique de Pentecôte* (CEP) de Montreal, en tanto que centro comunitario de prestación



de servicios. Como tal, es un espacio donde se ponen a disposición de los adherentes recursos materiales, consejos en materia de empleo o psicológicos para facilitar el proceso de instalación y la adaptación de los inmigrantes a su nuevo contexto (Mossière, 2004, p. 24-25).

Las unidades de reunión, según Mossière, se reparten siguiendo una división geográfica en la que las células zonales responden al modelo macro de la iglesia. Cada reunión comprende una etapa de oraciones y alabanzas seguida de la lectura de la Biblia y de discusiones acerca del tema específico que se desprende del versículo en cuestión en ese momento y termina con una oración personal. Las reuniones de célula, que son dirigidas por un jefe de célula o por un pastor si éste está disponible y cuenta con la ayuda de un oficial de culto que introduce los cantos y las plegarias, son periódicas y duran de una hora y media a dos horas aproximadamente. Por lo general, se reúnen en la casa de uno de los miembros de la iglesia pero también se desplazan para acompañar a alguien que sufre un duelo o una enfermedad (*Ibid.*).

El segundo ejemplo es el de la *Église Nouvelle Vie* ubicada en Longueuil y dirigida por el pastor Claude Houde. Un ejemplo interesante, según Giffard, porque la iglesia se encuentra en un medio multicultural donde las necesidades son múltiples y esto, que supone un difícil crecimiento, no impide que el número de practicantes pase de sesenta a mil doscientos en el espacio de siete años. En una entrevista que Giffard mantiene con Houde, el pastor le confía que se guía por la literatura del *Mouvement de la croissance des Églises* para formar los laicos que se hacen responsables de las *células* (Giffard, 2003, p. 24-26). Los responsables laicos, subraya Giffard, «dont s'occupe le pasteur travaillent à leur tour en équipe avec d'autres responsables laïcs animant les activités propres aux pastorales ou ministères: évangélisation, célébration, formation etc. Chaque responsable, quelque soit son niveau a pour tâche de former et de suivre, individuellement et en groupe, les personnes dont il à la charge. Toutes les rencontres ont une dimension spirituelle et pastorale. Il est donc important que chaque responsable laïc reçoive une formation en animation de groupe et sache à son tour former les membres dont il s'occupe» (*Ibid.*, p. 132-133).

El tercer ejemplo lo constituye la *Église Vie et Réveil* de Alberto Carbone y el sistema de células G12. El informe del CINR de 1989 indica que la *Église Vie et Réveil* no forma parte de la *Fédération des Assemblées de Pentecôte*, su estructura es de tipo unitario y su aplicación de la doctrina «sólo Jesús» es bien estricta. El Bautismo del Espíritu y la imposición de manos son prácticas muy corrientes en ella, así como la insistencia en el rol del *Espíritu* que regenera, consagra, habita, guía, opera curaciones, hace hablar en lenguas, provoca experiencias interiores. Entre sus actividades están las *Asambleas*, que comienzan con alabanzas y cantos seguidos de los comunicados sobre las diferentes actividades de la iglesia, la predicación de Carbone —su fundador— o de alguno de sus asistentes, la manifestación de los dones del Espíritu como la liberación, curación, don de lenguas, y las células<sup>111</sup>.

Carbone obtiene una licencia de las *Assemblées de Dieu Indépendantes* de Toronto como ministro de la Palabra<sup>112</sup> y funda la *Église Vie et Réveil* en 1974. Iglesia multicultural que reagrupa gente de diversos orígenes y que según Carbone evolucionó con la visión del G12 (Gobierno de los 12). El mismo Carbone explica que el primero que desarrolla esta visión es el pastor colombiano César Castellanos. Después de fundar la MCI, Castellanos asiste a una convención pastoral en Corea para recibir las enseñanzas sobre la estructura celular de Yongi Cho y al volver a Colombia la implanta en su iglesia. El lento crecimiento de su iglesia lo lleva a crear el concepto G12. Los doce apóstoles que con su pequeño número ganaron multitudes.

El método de Castellanos comienza con doce personas que a su vez formarán otras doce y así consecutivamente. En tres años las células de su iglesia pasan de setenta a mil doscientas y en cinco años el crecimiento decupla (se multiplica por diez) y la cantidad de células llega a veinte mil y a cuarenta y cinco mil en conjunto. Con la MCI, ya no se cuenta el número de personas sino de células. Los encuentros de las mismas se hacen en estadios con capacidad para poder reunir el gran número de asistentes. La estrategia G12, en la que las

<sup>111</sup> En la lista de figuras: videos a-6-10 de Alberto Carbone.

<sup>112</sup> Tres años más tarde el pastor Carbone funda el *Collège Moderne Vie et Réveil* en Haití, el *Institut biblique Vie et Réveil* en Montreal y también crea la *Association Évangélique Canadienne* (Hocken, *op. cit.*, p. 35).

células no se dividen sino que se multiplican, se extiende por todo el mundo con un mismo resultado: el crecimiento fenomenal de las iglesias donde se implanta.

Según Carbone, la iglesia celular basada en la estrategia G12 es bien diferente de iglesia tradicional. Una iglesia tradicional está apoyada sobre un programa, mientras que la iglesia celular lo está sobre personas. La primera se mantiene gracias a la magnificencia de sus programas, a lo espectacular de sus eventos pero la verdadera eficacia de una iglesia, lo que la hace *viva*, se apoya en la implicación de sus miembros tanto adentro como fuera de la iglesia. En una iglesia tradicional se tiene en cuenta la importancia del edificio donde pasa todo, pero una vez que la gente se retira la iglesia desaparece hasta la semana próxima. Una iglesia celular evita ese vacío por se concentra en la comunidad. La gente se *lleva* la iglesia durante la semana. Una iglesia tradicional llama a las personas, el mensaje de una iglesia celular es *vayan*. El modelo de una iglesia tradicional aporta una respuesta pasiva: *escuchen*, mientras que la de la iglesia celular es *hagan*. La de esta última es un modelo de ministerio activo en el que participa el pueblo que recibe el poder. El modelo G12 no se puede implantar en una iglesia tradicional. Para movilizar los miembros de una iglesia con suceso hay que hacerlos funcionar como las células de un cuerpo<sup>113</sup>.

No obstante el crecimiento del sistema de la *Misión Carismática Internacional* de Castellanos -que funciona dentro de un marco neo-pentecostal carismático de tendencia ecuménica- algunos están en desacuerdo con él. Por ejemplo, Paulo Lucas Sacramento -actualmente al frente del *Ministerio Alpha en Miami*- y la *Asociación Bautista* del Salvador repudian las *herejías* del G-12. Ambos señalan sus prácticas como contrarias a las doctrinas bíblicas y otros lo consideran un movimiento de perfil neo-pentecostal con prácticas esotéricas y espiritistas que además provoca regresiones psicológicas para buscar el perdón de Dios.

---

<sup>113</sup> La fuente de estos comentarios se encuentra en la dirección virtual de la iglesia de Carbone: [http://www.mc12.ca/vision\\_g12/historique\\_de\\_la\\_vision\\_g12.html](http://www.mc12.ca/vision_g12/historique_de_la_vision_g12.html)

### 6.3.2 El espacio que ofrecen las *células* pentecostales a la mujer

En los ejemplos sobre las células citados previamente, el dado por Mossière indica que el grueso de los miembros de la CEP posee una raíz étnica específica: la congoleña. No obstante, sus prácticas religiosas y comunitarias se construyen sobre un criterio más elástico que permite englobar miembros de diversos orígenes étnicos y religiosos. Mientras que la creación de lazos con las otras comunidades étnicas, se activa precisamente en sus células (Mossière, *op. cit.*, p. 29).

Las células de la CEP, según Mossière, sirven para el intercambio entre sus miembros y la creación de *subredes* informales de comunicación como la de las mujeres que se reúnen incluso por teléfono a las cinco de la mañana para rezar y cantar juntas. La extensión del campo de acción femenina como resultado de los lazos creados en las células se aprecia en las visitas de tipo social fuera del marco de la iglesia para compartir las costumbres, la lengua del país de origen y las novedades sobre el mismo, así como las informaciones sobre la sociedad de acogida (*Ibid.*, p. 25).

En la *Église Nouvelle Vie*, el caso estudiado por Giffard, los responsables de la organización de las células desarrollan tres tipos: las que insisten en la predicación del domingo; las que se encargan de los cursos bíblicos escalonados en aproximadamente diez meses; las que se ocupan de ministerios especiales como el sostén a los monoparentales, a los ancianos toxicómanos, etc., y del programa caritativo cuyo objetivo es aliviar la pobreza existente en su entorno (Giffard, 2003, 25-26).

Giffard sostiene que las células son *los brazos* del pastor. Quien delega en ellas y en los laicos que las componen la tarea de multiplicar las intervenciones de la iglesia<sup>114</sup> (*Ibid.*, p. 134). Si bien Giffard en su *modelo de crecimiento integral* referido a las células no menciona la intervención femenina, ya es sabido que en la mayoría de los casos los ministerios ligados a las mismas son dirigidos por mujeres. De este modo, la participación femenina en pequeños grupos como los de las células forman parte de su labor proselitista. Como en la *Église Vie et Réveil* de Carbone, donde la autora de esta tesis constata, durante su observación participante

<sup>114</sup> Anexo 2,7, p. 195: dinámica del modelo de crecimiento integral y organigrama con la implicación de los laicos y la delegación de tareas según Giffard (2003, p. 127 y ss.).

en la misma, que en las asambleas de los sábados una *consejera* se encarga de dirigir los visitantes o nuevos miembros hacia una de las células.

### 6.3.3 Proselitismo pentecostal y conversión: *imaginario e identidad* pentecostales

La conversión y la identidad ya han sido objeto de interés en la primera parte. No obstante resulta interesante agregar que la conversión relacionada con el tiempo produce como una suerte de desfase cronológico hasta «el momento de aceptarse públicamente afiliado a una congregación determinada» (Platas, 2001, p. 281). Es como un *caer en el vacío* seguido de «la adaptación gradual de comportamientos con sus ‘hermanos’ de credo a través de los ministerios y el pastor como instructores, como administradores de la identidad de sus adheridos» (*Ibid.*). Mientras que el aspecto espacio-temporal en el actual contexto urbano marcado por el incremento de la población, la diversificación de las organizaciones religiosas y entre ellas las congregaciones protestantes «perturba el ‘orden moral’ católico vigente» (*Ibid.*, p. 278-279). La conversión, remarca Platas, introduce a los ciudadanos no sólo en un proceso de transición, sino también de refuncionalización de las formas de pertenencia, de creencia y de las identidades (*Ibid.*).

Covarrubias Cuéllar, por su lado, agrega otro aspecto de la conversión religiosa al señalar que ésta configura una cultura que construye *una visión acotada y/o limitada de la realidad*. Ella conforma, lo que Galindo<sup>115</sup> llama una *sociedad textual* que produce y reproduce una configuración fija de representaciones sobre el mundo de las relaciones entre los seres vivos parlantes y creadores de posibilidades. Es la paradoja que, según Galindo, es un mundo construido para inhibir la imaginación y la construcción de lo posible. Para Covarrubias Cuéllar «lo paradójico de este tipo de transformación cultural, es que por un lado, la conversión religiosa construye el sentido de la vida del sujeto converso y por otro, esta experiencia de conversión reduce o achata las posibilidades de lectura del mundo» (Covarrubias Cuéllar, 2001, p. 44-45).

<sup>115</sup> Al citar a Galindo, la autora se refiere al texto de Galindo, Cáceres Jesús. (1991). «Vida y muerte del sentido. Sentido común, religión y cultura». México: Universidad de Colima, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, No 12, p. 47-80.

En la relación conversión-pentecostalismo-identidad, gracias a la primera el segundo ofrece solución a todos los males y las penurias que provocan el alcoholismo o la drogadicción. Con la extensión del campo de acción de las mujeres, éstas tienen mayores posibilidades de relación social (Covarrubias Cuéllar, *op. cit.*, p. 24). Al mismo tiempo que permite contar con los servicios de ayuda para encontrar trabajo: porque «mientras la sociedad les cierra las puertas por todas partes, los pobres encuentran espacios abiertos en el pentecostalismo» (Martínez García, 2005)<sup>116</sup>.

En la experiencia de los pentecostales, la construcción de la identidad pasa no sólo por las «prácticas sociales o religiosas en la vida del sujeto, o por principios de diferenciación respecto a los otros, sino también por las representaciones que los mismos sujetos construyen a partir de sus experiencias. Este proceso de reflexión entre los fieles pentecostales tiene lugar adoptando la forma de narración de la historia de la vida, en la construcción narrativa de la propia biografía, tanto para uno como para los demás» (Álvarez, 2002, s/p). Para Álvarez, la identidad ya está prefigurada en la experiencia misma de la conversión, en tanto que «la conversión produce identidad, y una de las formas de producirla es narrativamente» (*Ibid.*). Para demostrarlo, el autor tiene en cuenta que las prácticas y experiencias de los fieles dependen de los recursos simbólicos del campo práctico pentecostal que incluye a los fieles, o el *campo* de acción de los mismos, las creencias, etc.

Finalmente, lo tratado en esta segunda parte de la tesis constituye un panorama general de la particularidad que presenta el pentecostalismo tanto en Canadá, como en Quebec y Montreal. Los conceptos morinianos utilizados para observar la complejidad de este sujeto han permitido sondear la relación causa y efecto y su contrario, así como la dialógica *complementaria*, *concurrente* y *antagonista* del imaginario de este movimiento con las religiones tradicionales locales. La complejidad socio-política de Quebec, que sirve de marco a la diversidad étnico-cultural y religiosa de Montreal, hacen de esta última el escenario de la dinámica del pentecostalismo y del lugar concedido a la mujer inmigrante inscrita en la categoría minoritaria y en la pobreza que ello implica.

---

<sup>116</sup> Este concepto figura en el artículo de opinión de Carlos Martínez García «Pentecostalismo: ¿reforma religiosa de los pobres? », publicado en la Ciudad de México (México), en el *Diario La Jornada de México*, el miércoles 16 de marzo del 2005.

Lógicamente, en principio cuesta aceptar que en Montreal la pobreza se conjuga naturalmente con la mujer inmigrante. Pero, de momento que ésta es una realidad y los lugares de culto o iglesias pentecostales son el contexto de pertenencia más inmediato para estas mujeres, en la parte siguiente analizaremos los testimonios recogidos en algunos de estos lugares donde asisten las pentecostales africanas y latinoamericanas entrevistadas.

A través de dichos testimonios, el interés es de sondear el rol femenino en la transmisión cultural y religiosa a la sociedad de acogida y principalmente a sus hijos. Mediante el análisis de las experiencias religiosas como producto de las creencias de las mujeres africanas y sudamericanas. Creencias que, de acuerdo a Lemieux y Meunier (1993), antes de ser integradas por los grupos eclesiásticos como *realidades* religiosas son *realidades antropológicas* que conciernen al ser humano en tanto que ser social. Un análisis que se opera a través del lenguaje con el que estas creyentes construyen el corpus de representaciones objetivas mediante las que comunica a los otros su universo imaginario, su puesta en orden del mundo, su producción de valores.

En el entramado del lenguaje pentecostal, el imaginario les permite realizar la experiencia y postular ciertos cambios en alguno de los subsistemas categoriales comprendidos en una determinada sociedad o sistema-contexto que, quizá, pudiese significar un cambio en el todo (Morin, 1995, p. 9). La cuestión es ¿cómo puede evitar la inmigrante pentecostal quedarse sin fundamentos y condenada a vagar entre lo real y lo irreal, entre el orden y el desorden o en el *caos* que ambos suponen, sin ser más que una extranjera, una exiliada en un *Cosmos* que, a pesar de todo, está hologramáticamente presente en ella?

### TERCERA PARTE

#### TESTIMONIOS DE LAS INMIGRANTES PENTECOSTALES EN MONTREAL: EL IMAGINARIO PENTECOSTAL COMO TAMIZ DE SUS PERCEPCIONES

*...hay siempre un juego retroactivo entre presente y pasado  
en el que no solamente el pasado contribuye  
al conocimiento del presente,  
lo que es evidente,  
sino también en que las experiencias del presente  
contribuyen al conocimiento del pasado,  
y por eso mismo lo transforman.*  
Edgar Morin<sup>117</sup>

Los elementos tratados en las dos partes precedentes están ligados a los que constituyen el interés de esta tercera y última parte. La cual está dedicada a tratar los testimonios colectados en algunas de las iglesias frecuentadas por las mujeres inmigrantes pentecostales que habitan en Montreal provenientes del Congo, Camerún, Colombia, El Salvador y Argentina<sup>118</sup>. En el pentecostalismo, donde según Ullán de la Rosa «la razón es substituida por la experiencia, la teología es narrativa, la Palabra de Dios se capta a partir de las historias concretas de la Biblia. De las cuales, en lugar de extraer principios doctrinales abstractos, se trata de obtener ejemplos de vida para imitar. Es una teología del testimonio» (Ullán de la Rosa, *op. cit.*, p.234).

---

<sup>117</sup> Citado en Soto González, Mario. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 403.

<sup>118</sup> En el anexo 3,1, p. 197: mapas de la República Democrática del Congo, Camerún y América Latina.



Los testimonios que serán analizados en esta parte constituyen el corpus donde se inscriben el imaginario, la visión o concepción del mundo (*weltanschauung*), la identidad pentecostal de estas mujeres implícitos en la *apropiación selectiva* de la cultura quebequense y en la transmisión de su imaginario religioso-cultural o lo que en esta tesis se señala como *devolución selectiva* a sus hijos y a la sociedad de acogida. Apropiación y devolución que probablemente pasan por el tamiz de lo que estas mujeres consideran orden, desorden y organización, y que quizá representen la paradoja de la búsqueda de una *nueva identidad* y al mismo tiempo la necesidad de perpetuar la suya propia.

Partiendo entonces de la idea que la interacción entre el imaginario de las pentecostales entrevistadas y el de los referidos a la sociedad y a la cultura quebequense nos enfrenta a una relación *dialógica recursiva*, su tratamiento se efectúa en el interior del *bucle* o *remolino*<sup>119</sup> del principio *hologramático* de Morin. En el cual, «no solo las partes están en el todo, sino que el todo esta al interior de las partes. [...] El ejemplo sociológico muestra que la sociedad, como todo, hállase en cada individuo, en calidad de todo, a través de su lenguaje, de su cultura, de sus normas»<sup>120</sup>. Además, esto responde al hecho que «las dos palabras claves del pensamiento complejo son: *bucle* y *dialógica*, [...] la dialógica juega al interior del bucle. [...] La dialógica es la complementariedad de los antagonismos<sup>121</sup>».

Por otro lado, si bien los *pilares* que sostienen el pensamiento complejo —el principio *dialógico*, el de *recursividad* y el *hologramático*— se encuentran diferenciados, no por eso dejan de actuar interrelacionados. Cosa importante para tener en consideración, ya que el principio dialógico y el principio recursivo— que sustentan las dos partes anteriores de esta tesis— también sostienen esta tercera: «l'idée hologrammatique est elle-même liée à l'idée recursive, qui elle-même est liée à l'idée dialogique» (Morin, 2005, p. 101)<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Para Morin el *remolino* «aclara esa idea de recursividad organizacional. Un remolino es una organización activa estacionaria, que presenta una forma constante; aunque a ésta la constituya un flujo ininterrumpido. Lo que significa que el fin del remolino es a su vez su comienzo y que el movimiento circular constituye al mismo tiempo el ser, el generador y el regenerador del remolino». Citado en Vallejos-Gómez, Nelson. (1996) «El pensamiento complejo, antídoto...».

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> En el anexo 3,2, p. 199: gráfico del principio hologramático de Morin y del que tiene agregados los elementos que se tratan en esta parte.

En lo que hace al imaginario, la sociedad, la cultura y la identidad, con Morin se entiende que la identidad de la sociedad montrealés surge «de la interacción entre las partes; de la cultura como patrimonio organizador que integra a los individuos en la complejidad social y condiciona el desarrollo de su complejidad individual<sup>123</sup>» (Jiménez, 2002, p. 158). También se entiende que la cultura es «como un aparato generativo. Su existencia es fenoménica y noosférica. Los símbolos, los mitos y las ideas en general, todo lo que compone el imaginario de una sociedad/cultura, conforman el aparato generativo de la cultura: su memoria, saberes, normas y valores<sup>124</sup>».

Sobre el imaginario, quizá sea conveniente agregar que para Morin esta noción supone un fermento, una afectividad, un mixto, una noción-sentimiento, y que también comporta una esfera noológica o *nooesférica* -donde se organizan y configuran las ideas-<sup>125</sup> y paradójica. Estos componentes del imaginario, para el autor forman parte de la realidad humana, del carácter semi-racional y semi-imaginario con los que este autor distingue la realidad del *individuo* humano. De ahí, que para tratar las interacciones, la inseparabilidad y las percepciones implícitas en el imaginario de las inmigrantes pentecostales en Montreal, también su *realidad* se percibe como *alimentada*, al igual que toda realidad humana, «de imaginario hasta el punto de ser ella misma semi-imaginaria<sup>126</sup>».

La dimensión real e imaginaria, dice Morin, no son separables puesto que al mismo tiempo son complementarias y antagonistas y, en general, lo imaginario «no sólo no es un valor inconsistente sino que forma parte del complejo tejido de la realidad humana» (Morin, 1993, p.164). Mientras que para tratar la cuestión de la apropiación y la devolución selectivas, el principio hologramático de Morin hace referencia a la complejidad socio-antropológica en la que «el todo está en cierto modo incluido (engramado) en la parte que

<sup>123</sup> Citado en Jiménez, Javier Andrés. (2002). «Sociología y complejidad en la obra de Edgar Morin». In Velilla, Marco Antonio (compil.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: ICFES/UNESCO, Corporación para el desarrollo Complexus, p. 158.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, nota 2.

<sup>126</sup> Concepto de Morin citado en Soto González, Mario. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 215, nota 116 y p. 230 y ss.

está incluida en el todo<sup>127</sup>» (Morin, 1986, p. 102). Por lo tanto, a partir de esto conceptos se concibe como una probabilidad que en el proceso de interacción individuo-sociedad-cultura, es decir de interacción entre la mujer pentecostal y las organizaciones quebequenses «hay una relación *hologramática* ya que el individuo está en la sociedad que está en el individuo»<sup>128</sup>.

Sobre la plataforma conceptual que venimos de esbozar, el sondeo de las apreciaciones de las inmigrantes pentecostales sobre el *orden* y el *desorden* existentes en la sociedad quebequense comienza en el análisis de su conversión. En tanto que vía, la conversión permite explorar la percepción de las pentecostales sobre la existencia *real* de Dios; la reorientación de la energía positiva que acrecienta sus fuerzas; la ayuda que otorga la iglesia para salir de la *crisis* provocada por la falta de empleo y la pobreza como producto de la clasificación de los inmigrantes como grupo minoritario (Gagnon & al., 2002, p. 159). Los testimonios de las inmigrantes entrevistadas también permiten explorar la comparación entre el imaginario de las religiones tradicionales y el imaginario pentecostal; la dialógica entre el imaginario pentecostal y el *orden-desorden/sagrado-profano*.

Aquí cabe aclarar que en los relatos de las inmigrantes pentecostales sobresalen las comparaciones entre sus culturas de origen y la quebequense. En este espacio comparativo, se mantiene el diálogo entre sus apreciaciones sobre la interacción hombre-mujer, la igualdad y la libertad femenina, su intervención en la relación matrimonial y en la aceptación o el rechazo de la poligamia, la violencia, el control de la natalidad, el aborto y el divorcio, y las apreciaciones de las mujeres quebequenses. En él afloran aquello de la cultura local que despierta su interés en adoptado o aquello que, como parte de su imaginario (Morin, 1993; Ciurana, 1997; Soto González, 1999; Jiménez, 2002), es importante para ser transmitidos a la sociedad quebequense. Pero ¿cuál es la posibilidad de transmitir el *imaginario*?

---

<sup>127</sup> Para este principio Morin se inspira en Pascal, quien dice: «tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes». Citado en Vallejos-Gómez, Nelson. (1996) «El pensamiento complejo, antídoto...».

<sup>128</sup> Concepto de Morin citado en Jiménez, Javier Andrés. (2002). «Sociología y...», p. 158.

## CAPÍTULO VII

### PERCEPCIÓN DEL *DESORDEN* Y EL *ORDEN* COMO PRODUCTO DE LA CONVERSIÓN DE LAS INMIGRANTES AFRICANAS Y LATINOAMERICANAS

En cierto aspecto, la observación participante llevada a cabo en cinco iglesias pentecostales, a partir de septiembre del año 2005 hasta mediados del año 2007, no arroja el saldo esperado en el inicio de la misma. Sólo en dos de las cinco iglesias, la *Asamblea de Dios Nueva Unción/Assemblée de Dieu Nouvelle Onction* y la *CEP*, se han podido coleccionar los testimonios que serán tratados más adelante<sup>129</sup>. En las tres iglesias restantes, la *Iglesia Pentecostal Roca de Salvación*, la *Église Vie et Réveil* de Alberto Carbone y la *ACPVM*, la posibilidad de captar dichos testimonios se diluye<sup>130</sup>. ¿Quizá porque la observación participante sólo responde a un interés académico explicitado de antemano? No obstante, la buena acogida en dichas iglesias permite consignar varios puntos interesantes que citaremos cuando sea oportuno.

En los testimonios de las mujeres pentecostales entrevistadas en Montreal, éstas no sólo narran su historia de vida sino que remarcen el lugar importante que ocupa la religión en las mismas empezando por su conversión. Como diría Algranti al referirse al testimonio: «este relato se funde, por momentos, con la referencia a los modelos ejemplares de conducta de las Escrituras a través de lo que denominamos el *presente eterno e intemporal* de la Palabra. De aquí, surge un *pasado resignificado* que ordena los sucesos en principio caóticos a la luz de una mirada religiosa que los explica en su necesidad y coherencia interna» (Algranti, 2007, p. 170).

La religión, donde está encuadrada la conversión, es -según Lemieux (1992)- una de las formas que toma la costumbre en una sociedad y una *representación* que implica lo

---

<sup>129</sup> Los testimonios recogidos en dichas iglesias responden a los cuestionarios elaborados por el GRIMER y el IREF, del *Département de sciences des religions* de la UQAM, y a las preguntas agregadas por la autora de esta tesis sobre ciertos aspectos específicos referidos al objeto de estudio.

<sup>130</sup> En la lista de figuras: fotos de las iglesias y otros detalles sobre las mismas que corresponden a la tercera parte.

*sagrado*<sup>131</sup>. La mención de este último lleva a preguntarse ¿cuál es la percepción de lo sagrado que tienen las inmigrantes pentecostales y cuál es el lugar que éste tiene en su vida? Lo que equivaldría a preguntarse por la presencia de lo sagrado en la realidad cotidiana de estas mujeres.

Antes de comenzar el análisis de los testimonios que sigue a continuación cabe remarcar que todas las expresiones de fe que serán citadas pertenecen a las pentecostales entrevistadas. Con este comentario tratamos de evitar el repetir constantemente la fuente de dichas expresiones.

#### 7.1 Relatos sobre el *orden* que aporta la conversión al pentecostalismo en sus vidas

Salvo una de las seis mujeres africanas entrevistadas en la *CEP* que proviene de Camerún, el resto de ellas emigran de Kinshasa, la capital de la *RDC* (República Democrática del Congo). De las seis mujeres entrevistadas que frecuentan la *Asamblea de Dios Nueva Unción*, en la que prácticamente la totalidad de los fieles son inmigrantes latinoamericanos, la mitad son originarias de la Argentina y las tres restantes vienen de Portugal, Colombia y El Salvador. En el momento de realizar las entrevistas, las edades de las primeras van desde los treinta y ocho hasta los sesenta y ocho años y de las segundas desde los veintidós a los cuarenta y dos años<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> La religión, según Lemieux, «est une des 'formes' que prend, dans une société, la coutume. En cela, certes elle peut être prise en charge par des institutions qui en explicitent le caractère absolu, mais elle peut aussi se présenter sous toutes sortes d'autres formes. [...] La religion est *représentation*. Et quoique cette représentation soit naturelle et explicable, l'*objet* religieux, l'*objet* qu'elle institue en tant que religieux en le mettant en scène continue de comporter son caractère 'autre', 'séparé', 'sacré' [...] (Et) distinguer le profane et le sacré, c'est aussi distinguer l'ici et l'ailleurs, le semblable et le différent, le spécifique et le commun, le même et l'autre, le familier et l'étrange, le désirable et l'indésirable, le naturel et le surnaturel, le quotidien et l'extraordinaire, le trivial et le sublime...» (Lemieux, 1992, p. 30-31).

<sup>132</sup> Pese a tener el consentimiento de las mujeres que testimonian para utilizar su nombre, la autora de la tesis ha creído conveniente resguardar su identidad utilizando un código para distinguir sus testimonios. Los testimonios de las mujeres africanas se identifican con la letra «A» seguida del número correspondiente (de 1 a 6) y los de las mujeres latinoamericanas por la letra «L» seguida igualmente de los números 1 al 6.

En lo que hace a los antecedentes religiosos antes de convertirse al pentecostalismo, cuatro de las seis mujeres africanas pertenecían a la religión católica y las dos restantes eran protestantes, mientras que las mujeres latinoamericanas en su totalidad habían sido católicas, lo que en cierta medida refleja algo que ya fuera señalado anteriormente, el hecho que el pentecostalismo capta la mayoría de sus miembros entre las filas de los católicos<sup>133</sup>.

#### 7.1.1. Conversión de las inmigrantes africanas

Desde pequeña A-1 estudia en una escuela católica de la RDC. Años más tarde, la experiencia directa del *Espíritu santo* en la que ella ve y acepta a Jesús como *Salvador* en su vida. Su conversión se completa con el bautismo que «est un symbole avec lequel je témoigne que j'accepte de mourir dans l'eau. Je meurs et puis je nais à nouveau, je ressuscite, et j'ai déjà un compromis à suivre avec Jésus». Como los pentecostales esperan la segunda venida de Cristo, mientras tanto van a la iglesia, oran, leen y escuchan la *Palabra* (Biblia) para saber lo que debe hacerse o no. En Montreal, el lugar que ocupa la religión en su vida es mucho más grande: «Je le prie plus que je le priais quand j'étais dans mon pays».

A-2 y A-3 comparten el mismo origen congolés y el antecedente católico con la anterior. Pero su conversión presenta otros matices. En la primera, la conversión se debe a la necesidad de *milagro*, de la *sanación divina*, y al valor que tiene la mujer para Jesús. Luego de la conversión «tiene *intimidad* con Cristo. Él no es más un extraño». No siente temor por el futuro porque confía en el cumplimiento del «*gran plan de su vida* que Él *garantiza*». La conversión de la segunda también se debe a la experiencia directa del *Espíritu santo*: «J'ai vu vraiment la manifestation du Saint-Esprit. J'ai vu que c'était vraiment important. Là, je me suis baptisée et depuis-là, je suis pentecôtiste pratiquante». Actualmente, su interés por la iglesia pentecostal va de la par con la importancia de los lazos fraternales que encuentra en ella. Si bien admite que puede rezar en su casa, el ir a la iglesia le permite comunicarse con sus *hermanos y hermanas* pentecostales y compartir con ellos la *Palabra*.

---

<sup>133</sup> El impacto del pentecostalismo en las filas católicas latinoamericanas está señalado en la primera y la segunda parte de esta tesis. En las páginas 15, 28, 31-33, 50, 57 y en las páginas 83-90 respectivamente.

En cambio A-5, también congolesa y de origen católico, no recuerda *un* día en que haya aceptado ser cristiana. A su entender, nació, creció y evolucionó como cristiana durante toda su vida y se convierte al pentecostalismo en el Congo. Hoy, no podría vivir sin la oración y la *Palabra*: «Ça devient mon pain quotidien». En la actualidad es diácona, una *obrero* cuyo rol es el de ayudar a los pastores en los distintos trabajos de la iglesia: «on sert de béquilles au pasteur». Entre sus funciones está la de organizar encuentros de *célula*<sup>134</sup>, que actualmente pueden ser telefónicos: «maintenant, elle se fait plus au téléphone, parce que... pour... la facilité des déplacements. On a un groupe de prière à 5h00 du matin. On va pas demander aux gens d'aller à l'église à 5h00 du matin, on le fait au téléphone. [...] On peut faire même des petites réunions au téléphone au lieu d'aller à l'église. Pour des questions pratiques».

Las otras dos mujeres africanas tienen antecedente protestante, ambas eran evangélicas. A-6, de origen congolés, se convierte al pentecostalismo al llegar a Montreal. A-4, originaria de Camerún, durante su infancia y hasta el inicio de su adolescencia tiene la *obligación* de ir a la iglesia evangélica todos los domingos. Obligación que también podía significar la obtención de algo que quisiera: «Donc...si je voulais avoir quelque chose, de jolies chaussures, il fallait que j'aille à l'église et puis... le repas du dimanche, quand tu ne vas pas à l'église, on te boude. Donc, [...] j'ai été élevée dans l'Église, sauf que je n'y comprenais rien, seulement que les aspects très superficiels et très culturels. Pour moi, l'Église était une partie de ma culture».

De acuerdo a su historia de vida, antes de venir a Canadá ya había emigrado a Europa siendo muy joven. Por lo que no sufre el mismo impacto que una inmigrante africana que corrientemente viene de su país a Montreal. En Europa, A-4 estudia *Derecho* en una universidad de París y se autodefine como una mujer con ideas existencialistas, una militante feminista y una activista marxista-leninista. Por consiguiente, durante esa etapa la religión no tiene cabida en su vida. Posteriormente emigra a Canadá, donde continúa sus estudios en ciencias políticas y relaciones internacionales ligadas al desarrollo internacional en Ottawa y

---

<sup>134</sup> El significado y funcionamiento de las *células domiciliarias* ya fue explorado en la segunda parte en las p. 92, 109- 114.

en Montreal. Estos estudios la habilitan para cooperar con el movimiento de mujeres en Etiopía y en Copenhague, con la *Agence Canadienne de Développement*, con varias ONG, con organizaciones del Tercer Mundo como *Développement et Paix*. También la llevan a ocupar la presidencia de *OING* y a crear un movimiento en Camerún -*Le Comité International des Femmes Africaines pour le Développement*- que actualmente sigue funcionando en diecisiete países africanos.

Durante el cumplimiento de una misión de la ONU en Costa de Marfil, se produce su conversión a raíz de una *revelación*: «le Seigneur lui-même... m'a amenée à voir les miracles, à voir les dons, à voir des choses. Moi, qui étais très rationnelle, qui prenais des distances pour comprendre tout avec ma tête, j'ai vraiment vu que Dieu était capable... de guérir les malades, était capable... d'ouvrir les yeux des aveugles. Ça, s'est passé devant moi, j'ai pas entendu, j'ai vu ! ». En Montreal, estudia en el Instituto Bíblico y el 8 de mayo del año 2004 recibe su consagración como pastora. Siendo la única pastora originaria Camerún, su comunidad le pide ponerse al frente de una iglesia pero todavía no siente el *llamado* para hacerlo: «mon fardeau est encore d'aller porter l'évangile loin, loin, loin».

#### 7.1.2 Conversión de las inmigrantes latinoamericanas

L-1 es oriunda de la provincia de Mendoza (Argentina) y pertenece a la religión católica hasta que «acepta el Señor» una semana antes de viajar a Canadá (en el año 2000). Desde su conversión, Jesús le da «la paz que buscaba» y ya en Montreal le promete abrirle las puertas en este país. Cuando entró a la iglesia que frecuenta por primera vez, ésta «era exactamente igual a la que el Señor me había mostrado en sueños». L-5 también es mendocina, sus padres eran pentecostales pero ella era católica *no practicante* y cuando emigra se convierte al pentecostalismo en Montreal. Actualmente, la religión ocupa una gran parte de su vida, *habla* con Dios y asiste al culto todos los domingos para congregarse y seguir escuchando su mensaje.

Antes de convertirse L-5 sufre ataques de pánico que le impiden conducir su auto y la llevan poco a poco a aislarse, a no querer salir de su casa. Empujada por su familia, su esposo y sus dos hijas, busca una psicóloga con la que comienza un tratamiento. Pero, la



misma psicóloga le aconseja buscar una *ayuda espiritual*. Su marido contacta un matrimonio amigo (la mujer es L-1) que se ocupa de hablarle de su caso al pastor de la *Asamblea de Dios Nueva Unción* y los tres la visitan en su casa. Después de esta visita, las cosas comienzan a cambiar. La enfermedad que según la psicóloga duraría muchos años desaparece a los cuatro meses. Motivada entonces por esta experiencia *milagrosa* se bautiza y de ahí en más frecuenta la iglesia dos veces por semana.

L-6, otra de las inmigrantes que viene de Mendoza, fue católica desde su infancia y deja de ir a la iglesia cuando emigra a Montreal a los quince años. Llevada por una sobrina visita una iglesia pentecostal y participa en una *célula* una vez por semana hasta que una amiga argentina la invita a conocer la iglesia antes mencionada, donde aprende a conocer la Biblia. Actualmente, su esposo, sus hijos, su madre y dos de sus hermanos son también pentecostales.

En el caso de L-3, originaria de Barranquilla (Colombia), permanecía en el catolicismo «porque no conocía *al Dios* que hoy conozco». En Montreal *conoce la Palabra* y al poco tiempo se decide a aceptar al *Salvador* (Jesús). A partir de su conversión, las plegarias, el agradecimiento por los alimentos y por estar con vida forman parte de su cotidiano. L-2, de origen portugués y católico, considera que la iglesia católica «es una asociación más en la sociedad». Luego se convierte al pentecostalismo, pero sin considerarlo una religión: «la religión es algo que se impone». En cambio ella *aceptó* a Jesús cuando lo *conoció* porque «Él vino a mi vida». En el bautismo: «el Espíritu santo viene a ti, tu aceptas el Cristo y el Espíritu santo viene a ti [...] pero es necesaria la plegaria». El bautismo «es un desbordamiento, una plenitud. Hay algo inhabitual que se produce, un desbordamiento de lo que el Espíritu santo hace en ti y que desborda al exterior de ti mismo». A partir de su conversión, lo que le importa en realidad es su *amistad* con Dios: «es como si yo hubiera conocido una nueva persona, un nuevo amigo que ha cambiado mi vida».

L-4 nace en El Salvador, donde se educa en una escuela católica hasta que emigra a Montreal a los catorce años y se aleja de la iglesia católica: «es mi periodo seco». Aunque para pertenecer a la religión católica era una cuestión de hábito y de participar en lo que hacía su entorno, pero sin que esto tuviera mucho sentido. En Montreal se convierte al

pentecostalismo y «ahora es distinto, soy adulta y conozco un poco más la palabra de Dios». Concorre a la iglesia pentecostal tres veces por semana, «es casi como mi familia», donde comparte las plegarias con su madre —que asiste a la misma iglesia— y con las otras *hermanas* pentecostales para pedir por las necesidades y enfermedades que sufren algunas personas. También participa en uno de los aspectos sociales de la iglesia: los almuerzos que comparten *en familia*, junto a sus hijos y el pastor, cuando finalizan los cultos del domingo<sup>135</sup>.

## 7.2 El imaginario pentecostal como producto de la conversión

Las pentecostales africanas diferencian claramente el imaginario propio a las religiones tradicionales africanas como el animismo, el culto a los ancestros, la brujería, el vudú<sup>136</sup>, etc., del imaginario pentecostal. Gracias a sus testimonios, se puede verificar que en la iglesia que frecuentan las mujeres que han tenido o aún tienen contacto con estas religiones son bien recibidas y se las ayuda a liberarse de las fuerzas *malignas* propias a esas religiones. Otro tanto sucede con las pentecostales latinoamericanas, quienes también creen que la enfermedad, la posesión *demoniaca*, las maldiciones heredadas son elementos negativos o *satánicos* que sólo pueden ser alejados de la vida del creyente gracias a la comunicación directa con Dios, los dones y el *milagro*.

### 7.2.1 Distinción entre el imaginario tradicional y el pentecostal

A través del relato de A-1 observamos que una vez que las mujeres atadas a las religiones tradicionales vienen a la iglesia y escuchan la *Palabra*, poco a poco comienzan a dejar caer sus prácticas tradicionales porque la *Palabra* comienza a trabajar en su interior. La iglesia cuenta además con cursos dedicados a *liberar* a las mujeres que tienen contacto con el *Demonio* y que las ayuda a descubrir el camino de Jesús para entender que lo que practicaba no era bueno. En la etapa en que estas personas comienzan a preguntar hay plegarias y

---

<sup>135</sup> En la lista de figuras: fotos de los almuerzos acostumbrados después del culto de los domingos en la *Asamblea de Dios Nueva Unción*.

<sup>136</sup> La aproximación a este sujeto y sobre todo a la brujería figura en las páginas 48-55.

formas de enseñarle que el poder está en nosotros porque Jesús nos ha dado el poder, pero: «J'expulse les démons au nom de Jésus».

A-4, coincide con A-1 respecto a que en la *CEP* se aceptan las mujeres que practicaron el vudú, la brujería e incluso las que todavía son brujas. *Satán*, según ella, *trabaja* más en las iglesias que fuera de ellas porque quiere llevar la gente a no creer en Dios. Las sesiones de liberación se hacen en nombre de Jesús. No es el poder del hombre sino de Dios. El pentecostal no es más que un servidor de Dios y sólo si Él quiere otorga la unción para hacerlo: «Au début de ma conversion, le Seigneur m'utilise même si je ne connaissais pas bien les paroles. Ceci s'appelle miracle. Je fais plusieurs libérations contre le travail des sorcières». Visión y profetismo son bíblicos, pero para no confundirse hace falta el discernimiento de la *Palabra*: «On ne peut pas faire des miracles sans la *Parole* de Dieu. La *Parole* est Dieu. On prie la *Parole* et celle-ci sera accompagnée de signes, miracles et prodiges. Christ est la *Parole*. La libération passe alors par la Bible».

El testimonio de A-2 indica que pese a que el pentecostalismo llega al África en 1970, todavía hay mujeres, mismo en la iglesia, que siguen aferradas a las costumbres, *trabajan* con *malos espíritus* y sufren la *posesión demoniaca*. Muchas mujeres usan la brujería para guardar la familia, pero el pentecostalismo rechaza la brujería. La *costumbre* acepta el culto a los muertos, a quienes se les ofrece incluso alimentos y se los consulta: «dans ma culture il y a ceux qui appellent les morts et leur parlent. Ils reconnaissent la voix de la mère ou d'autres membres de la famille qui vont prédire ton futur», pero la Biblia prohíbe la adivinación, hablar con los muertos y pedirles ayuda.

De acuerdo a los relatos de las latinoamericanas, la experiencia de L-1 indica que luego de esperar casi cuatro años para que la aceptaran legalmente como inmigrante, su pedido es rechazado. A punto de ser deportada junto con su esposo y sus dos hijos tiene que firmar los documentos aceptándolo. Pero una vez firmados, le reclama a Jesús el cumplimiento de su promesa (la de abrirle las puertas en este país) y cinco minutos más tarde le cambian los documentos por otros que le permiten reclamar vía los Derechos Humanitarios. Con este reclamo, ni ella ni su familia serían molestados durante dos años. No obstante, a los seis meses reciben los papeles de la aceptación emitidos por Canadá. Esta

experiencia que L-1 considera un milagro motiva a varios familiares –incluso a los que siguen viviendo en Argentina- a convertirse.

En cambio L-2 testimonia que el milagro *es ella misma*. Su historia comienza cuando a los cinco meses de vida fue declarada muerta clínicamente y ante el asombro y la incomprensión de los médicos comenzó a respirar de nuevo: *volvió a la vida*. Como secuela no puede caminar y familiares conocidos piensan que ella no podría vivir normalmente, que jamás podría trabajar. Después de diez operaciones y una última en la columna, cuya consecuencia según el médico sería un coma prolongado, la ayuda de la iglesia provoca otro milagro: «hoy estoy viva, hablo cuatro idiomas, trabajo y me caso en un año. Yo pienso que mi vida, yo misma soy un milagro». En la iglesia necesitan ver y «yo me considero un milagro. Mi vida es un milagro. [...] cuando me operaron de la columna y el médico había diagnosticado que quedaría en estado de coma durante un largo tiempo, el milagro se produce en esta iglesia».

L-5 ingresa al pentecostalismo como respuesta a la intervención de un matrimonio amigo y al pastor de su iglesia que vienen a asistirle a su casa porque en esos momentos sufría de pánico: «es difícil explicarlo porque el pánico no se ve [...] pero creo que en esos momentos también había algo más». Después de haber estado en reuniones donde había mucha gente, se *traía* cosas de los otros como la envidia, las malas intenciones, etc. Ya enferma, mismo la psicóloga le recomienda buscar *ayuda espiritual*. Su marido interviene llamando al amigo y su esposa -ambos pentecostales- para pedirles ayuda. Así entran en el decorado la pareja amiga y el pastor de su iglesia. En esos momentos, su marido ignoraba que cuando llamaba a su amigo en el visor su teléfono se veía el número 666 («el número del *Diablo*», según L-5 y sus amigos).

Cuando el pastor acompañado por sus amigos la visitan en su casa, L-5 los hubiera echado a los tres. Ella siente estar habitada por dos personas, una los aceptaba y la otra, la más fuerte, los rechazaba. El pastor le dice que debe pedirle a Dios que la ayude y aún hoy se pregunta por qué esperó tanto tiempo para hacerlo. A partir de ese día, sus amigos nunca la abandonaron y rezó mucho con ellos. Sin embargo, se resistía a ir a la iglesia para escuchar la *Palabra*. No podía salir de la cama y no quería hablar con nadie. Ahora piensa que en esos

momentos estaba vacía por dentro y que eso la llevó a la enfermedad. Cuando por fin comienza a ir a la iglesia, el contacto con la gente y la Biblia, que hasta entonces había tenido en su casa como «decoración», fueron haciendo su efecto. Al principio, «cuando llegaba a la iglesia, no podía respirar y sentía una voz que me decía que tenía que irme de allí. Hasta que un momento sentí una voz que me decía ahora estás sana y lista para seguir otra cosa. Yo pensaba que era mi conciencia [...] Yo doy gracias a Dios de haberme sanado pero tuve que pasar por muchas pruebas. Una simple discusión de matrimonio era muy difícil. Ahora es diferente con la Palabra de Dios».

La diferencia del testimonio anterior con el de L-6 es que en esta última la enfermedad, durante cuyo padecimiento llegó a pesar cuarenta y dos kilos, fue un caso de *posesión demoniaca* que duró desde los quince años hasta hace dos años y medio (tomando como referencia el registro de su testimonio, su enfermedad duró dieciséis años y medio). Al poco tiempo de llegar a Montreal sufre de bulimia y anorexia, y cuando se casa le oculta a su marido la enfermedad. Ya curada piensa que a lo largo de todos esos años estuvo cautiva del *enemigo*, de *Satanás*, hasta que un día -en el que estaba encerrada en el baño vomitando- oye una voz que le dice «hija: ¿por qué haces eso si yo te amo?». Cae de rodillas y pide: «Padre ayúdame porque yo sola no puedo». En esos momentos siente que el Espíritu santo la toca y la libera de ese espíritu maligno que ataca a los humanos con el alcohol, la droga o la bulimia y la anorexia. Luego se convierte al pentecostalismo, pero sin considerarlo una religión sino «una comunión directa con Dios [...] hablar con Dios y decirle lo que nos pasa. [...] Lo más importante es «estar en oración, agradecer todos los días lo que Dios nos da y tratar de estar en santidad. El estar tranquila, en paz y no estar en discusión muestran la comunidad diaria con Dios que habita el hogar».

La experiencia de L-6 se continúa en tres sueños: «Dios me dijo en sueños que tenía que ayudar a otros a liberarse. Me puse a estudiar la Palabra de Dios porque uno no puede enfrentar al *enemigo* si no tienes la *Palabra*». Luego comienza a trabajar con un amigo que tiene a su cargo el *Ministerio de la Sanidad Interior y Liberación*: «hemos hecho sanidades interiores y liberaciones [...] en el Ministerio todos pueden liberar y sanar porque Dios les da el poder para hacerlo. Pero «hay que tener una cobertura de la iglesia, de los hermanos, del pastor y estar en ayuno».

## 7.2.2 Relación entre imaginario-pentecostal y orden-desorden/sagrado-profano

Con Morin incorporamos el concepto que el desorden es indisociable del orden y la organización porque la complejidad también «se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre... [...] De allí la necesidad de un ‘pensamiento complejo’ que distinga sin mutilar y que asocie sin confundir. Que sea respetuoso de la *ecología de la acción* (Morin, 2006, p. 230 y ss.). Asimismo, que «les processus d'ordre et d'organisation, ils se sont constitués dans et par le chaos»<sup>137</sup> (Morin, (1981 [1977], p.57-58) y que el *caos* «no es desorden ni orden. Es fuente de donde ambos surgen»<sup>138</sup>

Con Durkheim integramos la idea de la existencia de un *pasaje* entre lo sagrado y lo profano<sup>139</sup>, que habilita a concebir el *ingreso* del primero en el espacio profano del cotidiano de las pentecostales. Sobre el tema de lo sagrado, Morin piensa que éste forma parte de «los *imprintings* profundos (porque) en los espíritus sigue habiendo santuarios de lo sagrado» (Morin, 2000 [1999]). Mientras que ante la pregunta concreta, la mayoría de las pentecostales le conceden un carácter sagrado a la *Palabra* (la Biblia) y en menor grado a la iglesia. Otras lo derivan hacia otros ámbitos o lo ingresan a su cotidiano. Y pese a su percepción un tanto ambigua, se indignan ante el uso de la terminología referida a lo sagrado que observan en Quebec.

<sup>137</sup> Morin dice: «La organización nace del *caos* por/en el bucle retroactivo/recursivo». Citado en Soto González, Mario. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y...», p. 61. Nace en el caos donde se encuentra «el torbellino de fuerzas contradictorias. Es decir, el lugar donde se encuentran las fuerzas creadoras y las fuerzas destructoras enlazadas en un *puribucle relacional* en el que unos factores retroactúan (*feed-back*) sobre otros de forma compleja. Esto es: complementaria, concurrente y antagonista». Citado en Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción...*, p. 23.

<sup>138</sup> Citado en Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción...*, p. 23.

<sup>139</sup> En su teoría, Durkheim considera la *cosa sagrada* como algo que lo profano *no debe* tocar o *no puede tocar impunemente*. Pero también trata el pasaje entre lo sagrado y lo profano al decir que dicha interdicción «ne saurait aller jusqu'à rendre impossible toute communication entre les deux mondes; car, si le profane ne pouvait aucunement entrer en relations avec le sacré, celui-ci ne servirait à rien. Mais, [...] cette mise en rapport est toujours, par elle-même, une opération délicate [...] elle n'est même pas possible sans que le profane perde ses caractères spécifiques, sans qu'il devienne lui-même sacré en quelque mesure et à quelque degré». Citado en Ferraro, Estela. (2006). «Sanctuarisation du politique et la traversée de sa clôture». In Corten, André (dir.). *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*. Paris: Karthala, p. 69, donde la autora hace referencia a Durkheim, Emile.(1960 [1912], *Les formes élémentaires...*, p. 54-55).

Entre los testimonios referidos al valor sagrado de la *Palabra*, el de A-4 hace una neta referencia al respecto: «La seule chose pour moi qui est sacrée c'est... la Bible, les écritures, la parole de Dieu». El de L-3 hace referencia al significado último de la Biblia: «cuando le doy un beso a la Biblia digo Señor no es el libro que quiero besar [...] es tu *Palabra* [...] verdaderamente no hay objeto (sagrado) es sobre todo el momento, esta conexión que uno tiene con el Señor y con Dios que yo considero sagrado». Y el de A-1 aclara un poco más esta cuestión: «chez les pentecôtistes, ...il n'y a pas d'objets qu'on puisse trouver, [...] à part la parole de Dieu, la Bible c'est la parole de Dieu, je la respecte, mais il n'y a pas d'objets...». En su comentario, A-5 reitera que entre los pentecostales no existen los objetos sagrados: «Je me souviens chez ma mère, il y a... des statues de Jésus, il y a des statues des saints. Quand je suis rentrée encore chez ma mère, ...j'ai trouvé toutes ces choses. Ma mère y croit. Mon père y croit. Et puis, c'est leur maison. Moi, je suis la *Parole*, la parole de Dieu, mais, je m'interdis celà, et je n'ai pas d'objets sacrés. Ce qui est sacré, c'est ce qui est dans mon cœur, c'est Jésus».

Con respecto al espacio donde sitúan lo sagrado de la *Palabra*, los criterios son diversos. A-2 señala: «chez moi comme objet sacré c'est la Bible, donc je peux pas la traiter n'importe comment». L-4: «es todo lo que necesito, en tanto que yo tengo mi Biblia para leer la *Palabra* no me importa dónde sea». Para L-3, en cambio, *su* espacio sagrado está al pie de su cama, allí está su *Monte de Olivos*, el lugar donde hace sus plegarias, alaba al *Señor* y le pide lo que necesita, curaciones, etc. Según el discurso de L-5: «toda la casa es sagrada porque en ella entró Dios [...] y todo lugar es sagrado porque uno puede entrar en contacto con Dios en cualquier lugar. A-1 encuentra lo sagrado en el hecho de ser madre: «la maternidad es algo sagrado que viene de Dios» y también en un lugar preciso de la iglesia: «l'autel c'est sacré parce que celui qui se tient à l'autel, il faudrait qu'il se rassure et qu'il marche bien et il est en bonne relation avec Dieu et qu'il marche en obéissant à la Parole de Dieu [...] c'est un endroit que quand tu te tiens là, tu dois avoir beaucoup de respect parce que tu te mets là pour parler au peuple de Dieu». L-4 también sitúa lo sagrado en la iglesia, en el altar. La iglesia, dice A-2: «c'est comme le sanctuaire», pero fuera de esto no cree que en pentecostalismo haya otra cosa sagrada.

Fuera de lo antedicho, y paradójicamente, A-2 percibe como un *desorden* la forma de referirse a las cosas sagradas en Quebec: «au Québec. C'est vraiment la façon dont... ils prennent...les choses sacrées. Moi, quand quelqu'un parle «calice» et des trucs pareils, je trouve... qu'il y a beaucoup de valeur, ...bien que les Québécois aient un grand cœur, il y a les valeurs morales qu'ils ont perdues<sup>140</sup>». Y en esa percepción se incluyen la categorización como minorías visibles, la pobreza, la discriminación racial y de género o la imposibilidad que tienen de hacer valer sus diplomas. Esto último afecta principalmente a las africanas, quienes tienen una mejor formación académica que las latinoamericanas. Según A-2: «quand vous arrivez ici, toutes ces femmes-là trouvaient qu'aller à la manufacture c'était un problème, [...] Tu viens, tu as eu un doctorat, tu as eu un bac et tu arrives ici, on ne le reconnaît pas». A esto se suma la obligación con la familia extensa que sigue viviendo en país de origen: «tant que vous êtes ici vous devez aider votre famille en Afrique. Alors ça cause des problèmes puisqu'il y a certains qui sacrifient leur famille propre ici, puisque je dois aider mes parents, je dois aider mes sœurs, je dois payer... pour mes sœurs. Parce que quand tu viens en Occident, si toi tu as supporté ta famille chez toi, si c'est toi l'aînée tu es responsable».

Sobre la discriminación de género, A-1 señala: «le fait qu'on est femme, il y a certains emplois où ...on préfère des hommes» y el de A-5 : «il y a encore des machos qui préfèrent donner le travail aux garçons qu'aux filles». Sobre la cuestión de la necesidad de conocer la lengua inglesa o francesa, L-1 indica que por el hecho de llegar joven y estudiar en Montreal actualmente es empleada administrativa en un grupo financiero. Pero L-6, desde que llegó a esta ciudad trabajó en la limpieza porque no tiene terminado su secundario y no domina el francés. Claro está, que la pobreza de las pentecostales africanas se encuentra muchas veces agravada por la situación de sus maridos. A-3 dice que «les femmes s'adaptent plus facilement ici que les hommes» y A-2: «quand un homme arrive ici, il sent... que son diplôme, sur lequel il tenait, c'était comme un orgueil intellectuel qu'il avait, tout est bafoué. Il sait plus travailler au Québec. [...] pour un homme africain, il se dit qu'il doit être chef de son ménage... pourvoir aux besoins de sa famille. Et quand on arrive... les maris sont

<sup>140</sup> En el anexo 3,3, p. 200: explicación referida a las cosas o personajes sacros que en Quebec se utilizan como insultos.



frustrés. [...] maintenant ce sont les femmes qui se plient aux travaux qui ne sont pas trop rémunérés et qui amènent certains revenus à la maison. Et pour l'homme, il se sent diminué».

Los últimos comentarios transcriptos permiten remarcar la ayuda que los hombres convertidos encuentran en una de las iglesias en la que se llevó a cabo la observación participante. En la *A.C.P.V.M.*, donde se observa una marcada presencia masculina – compuesta mayoritariamente de africanos y de algunos latinoamericanos- la situación económica y el trabajo ocupan un lugar destacado en el culto. Durante el sermón dominical, el pastor insiste sobre varios tópicos como los créditos que *deben* rechazarse por ser *algo inadecuado para un cristiano*, al igual que la asistencia al desempleo y la asistencia social. En contrapartida ensalza los beneficios del trabajo, de la contribución con el pago de impuestos, la aplicación en los estudios y el respeto de la lengua local, con lo que no sólo se combate la pobreza: «ce combat, et ceux contre la drogue, l'alcool, la fornication, etc., signifient des combats contre le Démon». En la parte del culto en que se ofrecen los diezmos, el pastor aprovecha para comentar algunas ofertas de trabajo disponibles y citar algunos ejemplos de obtención de los mismos por miembros de la iglesia, así como el monto de sus salarios<sup>141</sup>.

Del análisis de los relatos sobre la conversión al pentecostalismo incluidos en este capítulo surgen algunos de los conflictos que se producen a raíz de la interacción entre el imaginario pentecostal y la religión tradicional practicada por algunas pentecostales y la ayuda que se les en la iglesia. Donde aún aquellas mujeres africanas que tuvieron o tienen todavía contacto con el vudú, el fetichismo, el culto a los muertos, la adivinación, la brujería, etc., pueden *liberarse* de la influencia de las fuerzas negativas que se mueven en esas prácticas. Al igual que las mujeres latinoamericanas, quienes con la ayuda de la iglesia se liberan de la herencia negativa de los ancestros, del curanderismo y de los *espíritus del mal* que atacan su integridad.

---

<sup>141</sup> Datos extraídos de Ferraro, Estela. (2006). «L'observation participante dans des lieux de culte pentecôtistes fréquentés par des femmes immigrantes africaines à Montréal». Montréal (Québec): Rapport d'observation présenté au GRIMER, mars, p. 28, 38. En la lista de figuras: fotos del pastor de la *A.C.P.V.M.* y de los asistentes al culto.

En la relación contexto-pentecostalismo local también se entrevé la dialógica entre la conversión y los momentos difíciles, tanto materiales como espirituales, por los que atraviesan estas mujeres. La categorización social como minorías visibles y la pobreza resultante crean una especie de corriente que lleva a estas mujeres hacia las iglesias pentecostales donde -como en un crisol- se funden las ausencias de la familia, los nuevos encuentros con la *familia pentecostal*, se refugian la incertidumbre que provoca la inmigración, se adquieren las fuerzas para construir los pasajes aleatorios entre lo sagrado y lo profano, y para combatir el desorden provocado por el *mal*. Así como de la interacción con la sociedad de acogida, se nutre la comparación que atraviesa los relatos que siguen a continuación.

## CAPÍTULO VIII

### LAS INMIGRANTES PENTECOSTALES Y SU PERCEPCIÓN SOBRE EL *ORDEN-DESORDEN* EN LA SOCIEDAD QUEBEQUENSE

Las comparaciones entre la sociedad de origen y la sociedad de acogida es algo recurrente en los testimonios de las mujeres entrevistadas. En general, éstas dejan ver la aceptación o el rechazo ante los cambios obligados por ciertas costumbres locales y la sombra de temor que planea sobre la eventual pérdida de su cultura y lo que afecta a su identidad pentecostal. Preocupación, que se acentúa frente a la diferente escala de valores morales referidas a la relación hombre-mujer en lo que atañe a la *igualdad* y la *libertad*, lo que tiene que ver con su visión cultural y religiosa sobre la relación matrimonial, la poligamia y la violencia, el control de la natalidad y el aborto, y la cuestión del divorcio.

En la relación hombre-mujer, según Míguez, las mujeres pentecostales tendrían cierta dificultad para abordar la igualdad entre los sexos, el matrimonio y la crianza de los hijos independientemente de la autoridad del marido o de «la pérdida del rol proveedor del varón» (Míguez, 2005, p. 8). Tarducci, por su lado, considera que «los símbolos religiosos en toda su complejidad, pueden referirse a las relaciones de género de manera que las afirmen o las reviertan, las sostengan o las cuestionen, hacer referencia explícita o no a los roles femeninos o masculinos» (Tarducci, 1994., p. 61). En cuanto a la visión de la igualdad entre las mujeres pentecostales, para la autora ésta se expresa a través de dos tipos de discursos: «el que denominamos ‘andrógino’ que no diferencia entre mujeres y hombres ya que ambos son iguales ante Dios y por el otro, mensajes de sumisión que apelan a las citas bíblicas para hacer incuestionable la sujeción de las esposas a sus maridos» (*Ibíd*).

De acuerdo a los testimonios, la apreciación sobre la igualdad y la libertad en la relación matrimonial, la aceptación o el rechazo de la poligamia y la violencia que pudiera ejercer el marido, así como la toma de decisión respecto al control de la natalidad, el aborto o la cuestión del divorcio pasan o bien por lo establecido en la religión o bien por la cultura de origen que determina el tipo de relación con el hombre y el lugar conferido a este último.

## 8.1 Percepciones sobre la relación hombre-mujer y el matrimonio

Cuando A-4 analiza las relaciones de pareja concluye en que las mismas han estallado completamente porque *sobra el egocentrismo y falta el sentido de sacrificio*: «quand les gens s'engagent ensemble, chacun veut tirer seulement sa partie, ...la couverture de son côté, ne donne pas vraiment. Ça, pour moi c'est un problème». Cuando A-3 y A-6 abordan la libertad de la mujer dentro de esta relación consideran que el lugar considerable que tiene la mujer casada en la sociedad quebequense constituye un problema. La primera: «parce que quand tu as un mari, ...tu as un engagement à suivre. Donc, tu peux rien faire sans autorisation de ton mari». La segunda: porque mismo si la mujer puede hacer elecciones, éstas deben ser siempre aprobadas por su marido.

Comparando la interacción entre hombres y mujeres en la Argentina y en Montreal L-5 opina que «antes, en la Argentina había más machismo y ahora hombres y mujeres son iguales como en la sociedad quebequense». L-6 se acuerda con la visión anterior pero agrega que «tanto allá como acá, el hombre y la mujer estaban más unidos antes, ahora son más independientes porque cada cual tiene su dinero». En cambio L-5 mide las relaciones como pentecostal: «antes era grave que un hombre y una mujer se fueran a vivir juntos sin casarse o que hubiese parejas homosexuales, hoy es igual [...] la relación entre hombres y mujeres (en Montreal) no tiene diferencia con la Argentina. En otro momento, el machismo hacía que el pastor siempre fuera un hombre pero ahora son el pastor y la pastora. Esto no quiere decir que la mujer pueda oficiar el culto pero la mujer del pastor, la *pastora*, también puede opinar y dar cursos de Biblia. Es pastora porque es la esposa del pastor y también porque Dios la utiliza».

### 8.1.1 La igualdad y la libertad de la mujer vista por las pentecostales

En principio, y como es habitual entre las pentecostales, ante la pregunta a propósito de la igualdad entre el hombre y la mujer, las mujeres contestan refiriéndose a la Biblia y a continuación surge la comparación con el lugar que ocupa el hombre en la sociedad, en el trabajo, en la familia y el lugar destinado a la mujer en su cultura de origen y la quebequense. Entre las africanas, por ejemplo, el cristianismo cambia la noción tradicional de familia y la

autoridad parental que se ejercía en la sociedad compuesta por clanes, en responsabilidad personal e impone la familia *conyugal* y monógama donde la pareja es la célula social de base. En este último marco, la poligamia y el divorcio son contrarios a la realización de la familia cristiana *unida, honesta y estable* (Trincas, 1983, p. 196).

En tanto que pentecostal, A-4 dice estar convencida «à 100%, que Dieu a créé l'homme et la femme à son image. La femme est créée autant à l'image de Dieu, que l'homme est créé à l'image de Dieu. *Genèse* 3, il dit: 'Je les crée, tous les deux, à mon image'. Il n'a jamais... il n'y a jamais eu, dans la pensée de Dieu, ...une infériorité entre l'homme et la femme. Les gens interprètent mal la Parole de Dieu». Además, luego de observar esta noción desde varias disciplinas llega a la conclusión que la igualdad no es algo matemático: «deux hommes ensemble ne sont pas égaux, comme deux femmes ensemble ne sont pas égales [...] on met les talents ensemble... pour faire ce qu'on a, pour réaliser nos projets [...] c'est ça l'égalité, ...parce que Dieu a donné à chacun des capacités différentes de l'autre [...] nous venons de familles différentes, parfois même de cultures et même de races différentes. L'égalité, comment l'égalité mathématique? ...est impossible!».

En A-1: «l'homme et la femme devant Dieu sont au même stade d'égalité [...] dans la religion pentecôtiste on nous dit que l'homme et la femme... sont égaux donc... ils ont les mêmes...droits devant Dieu, les mêmes exigences». Pero los roles son diferentes: «la femme a le rôle de mère, elle incarne la mère, la maîtresse. Quand il y a une femme dans la maison, c'est autour de la femme qu'il y a la vie. Quand le mari vient, il voit la femme, son épouse, quand les enfants viennent, ils voient maman, donc la femme c'est celle qui est le centre de la vie familiale». La diferencia de roles también es remarcada por A-2: «je sens toujours qu'on est égal mais on est différent. Moi, en tant que pentecôtiste, je trouve que [...] dans le ménage [...] il ne peut pas y avoir deux chefs. Il doit y avoir la tête qui dirige et le reste». A-5 está de acuerdo con la opinión precedente: «la femme reste la femme et l'homme reste l'homme et chacun a un rôle à jouer et ces rôles se complètent».

A-3 señala: «selon la religion je pense que Dieu a toujours dit que l'homme est toujours supérieur à la femme. Alors, l'homme doit toujours rester supérieur à la femme». Por un lado aprecia la igualdad entre los sexos que observa en la sociedad quebequense como

una *buena idea* porque esto permite que la mujer evolucione y por el otro: «du fait que, depuis qu'il y a l'égalité des sexes, ici au Québec, les femmes arrivent comme ... à extrapoler. C'est ça qui est mauvais. [...] c'est normal que l'homme reste toujours le père de la famille. Alors, il doit avoir un droit un peu plus».

## 8.2 El imaginario cultural y pentecostal en el control de la natalidad y el aborto

Del imaginario pentecostal referido al *cuerpo* surgen las posibilidades o los límites que tienen las mujeres pentecostales para ejercer el control sobre su cuerpo. Un ejemplo es dado por A-2, quien manifiesta que es necesario que se sepa que a nuestro alrededor hay dos fuerzas que actúan: la de Dios y la de *Satán* y que lo espiritual está por encima del cuerpo. Por encima de la carne sobre los que *esos dos espirituales* actúan.

Pero, el cuerpo femenino también está ligado a la natalidad y al control de la misma. Sobre este último hay una aceptación casi natural en las doce mujeres entrevistadas. Los matices se observan cuando se trata de establecer en quién recae la toma de decisión sobre el nacimiento de los hijos. Cinco de las mujeres africanas interrogadas comparten la idea que el nacimiento de los hijos es una decisión que deben tomar conjuntamente con sus maridos y sólo una defiende la idea que ésta elección le corresponde sólo a la mujer. Y otro tanto sucede entre las latinoamericanas. Ahora que cuando se trata del aborto, todas están de acuerdo en rechazarlo.

L-4 dice: «Nosotros creemos en la abstinencia antes del casamiento. A partir del momento que aceptamos a Cristo, con Dios no se juega! [...] yo sé que hay oportunidades en que hay que tomar la píldora anticonceptiva. Uno no puede decir no o sí porque hay casos en que es necesario hacerlo». Las razones que esgrime L-2 también tienen que ver con las circunstancias: «si no se pudiese traer otro hijo al mundo porque no se está en condiciones de alimentarlo o de vestirlo, antes de hacerlo desdichado es preferible controlar el nacimiento tomando anticonceptivos».

En cuanto a quién toma la decisión: A-1 piensa que debe ser la mujer quien decida si quiere tener un hijo o no y como controlar su nacimiento: «Elle doit contrôler...elle ne peut pas en avoir trop. Au-delà de ce qu'elle peut s'en occuper, il faut quand même qu'elle soit qu'elle décide si elle veut avoir un enfant...et comme les contrôles techniques qui sont là, soit abstinence, soit des pilules qui sont là, soit les préservatifs, donc il y a tous ces moyens modernes qui sont là pour lui permettre de contrôler les naissances». A-5 piensa lo mismo y agrega un coadyuvante en la toma de decisión. Tiene en cuenta una eventual ruptura en la armonía de una pareja: «dans ce cas, ce n'est pas à l'homme de décider, c'est à la femme de décider. Parce c'est elle qui porte l'enfant et ce n'est pas l'homme qui porte l'enfant».

Contrariamente, para L-2 son dos los que deben decidir el nacimiento de un hijo: «es nuestro cuerpo, somos nosotras que damos la vida pero al mismo tiempo ellos nos han ayudado a que esto suceda, por lo tanto yo pienso que hace falta mucha comunicación entre las dos personas». E igualmente A-3: «contrôler les naissances, je pense que même c'est quand on est pentecôtiste, tu dois... savoir contrôler tes naissances. En ce sens que, il faut vous arranger avec votre mari pour savoir... combien des enfants, compte tenu... du travail que vous avez et compte tenu de vos occupations que vous avez».

Sobre el tema del aborto las mujeres entrevistadas expresan tal unanimidad, que la resumimos en el testimonio de A-4- Quien, como pentecostal y desde su punto de vista y el de la iglesia, acepta el control de la natalidad, pero rechaza el aborto aún en el caso extremo que el hijo fuese el producto de una violación: «Le contrôle des naissances, je pense que la Bible le prévoit. Une femme, n'est pas un moulin, et... il faut penser qu'on ne peut pas se mettre à procréer... tout le temps. Si la femme décide que... mais je fais un enfant maintenant, ou je veux pas le faire avant cinq ans, ...elle est tout à fait libre, à mon avis, de le faire et il y a... la pilule, il y a plein... de trucs..., heureusement on est dans des sociétés très développées, tout existe pour même décider avec son mari qu'on fera pas un enfant avant... parce qu'on fait des études, parce qu'on a des... programmes de voyages, de loisirs, on fera pas un enfant avant quatre/cinq ans. Ça... c'est le couple, c'est la décision du couple que... je respecte énormément [...] l'église pentecôtiste n'est pas contre ...les trucs scientifiquement découverts, comme les pilules. Nous, on n'est pas... des sectaires ! On n'a rien contre la science, on n'a rien contre les médicaments. Ça c'est les sectes qui font ça. C'est normal que

la planification des naissances fasse partie de l'ordre. Donc, je suis pour la planification... même ... parmi les couples pasteurs il y a la planification des naissances. Ils décident que, selon notre programme, on peut pas faire des enfants en dehors... nous ne sommes pas des animaux là». Ahora que tocante al aborto:

Ce que... je pense, c'est condamnable, bon, c'est quand on a affaire aux teenagers... les adolescents, c'est autre chose, mais pour une femme mature, ce qui est condamnable c'est de ne pas y penser et puis... c'est être pris à la charcuterie de l'avortement. [...] après tout, pour moi, sur le plan biblique. C'est... Dieu qui a créé l'homme. C'est défaire un plan de Dieu pour sa vie, tu vois ? Et donc, le... libre choix, ...la planification familiale est quelque chose de la fonder dans la parole de Dieu. Oui [...] il y a ma position et il y a la position de l'Église, parce qu'aujourd'hui j'épouse la position de l'Église dans tout ce que je fais, parce qu'il faut... je suis cohérente avec mes choix. Je veux dire que, certainement, ...une fille violée... c'est dramatique. C'est... vraiment pas une chose qu'on souhaite que ça arrive. Si elle est enceinte, c'est pas... moi, la Bible dit que la vengeance et la rétribution lui appartiennent à Dieu. Quand, si j'ai à encadrer les filles-mères, et je les ai à cœur véritablement, pour qu'elles aient leur enfant, parce que c'est vrai qu'elle a été violée, c'est vrai qu'elle n'a pas choisi, mais moi je l'amènerais plutôt à accoucher cet enfant. Parce qu'on ne sait jamais le plan de Dieu pour cet enfant. Parce que, en me fondant sur la parole de Dieu, je sais que Dieu, Lui va venger la fille auprès du violeur et que cet enfant est un innocent au milieu de ça. Parce que souvent on regarde la condition de la femme, mais on regarde pas aussi la position de l'enfant qui est déjà... là. Qui est déjà programmé et qui est en processus de maturation pour être un être humain, tu comprends ? Moi, ...avec ma position religieuse, ...je ne suis pas pour l'avortement, ça c'est certain.



### 8.3 Imaginario pentecostal y realidad: poligamia, violencia y divorcio

De acuerdo a los testimonio de las africanas, a causa de la preponderancia que tiene el hombre en su cultura, éste puede practicar la poligamia y ejercer la violencia. En cambio, ni en Montreal ni en la religión pentecostal encuentran un terreno fértil para continuar con estas costumbres. La poligamia africana es tradicional y no cristiana, explica A-4, y el polígamo en Quebec no funciona. La iglesia acepta los pecadores, no lo polígamos. Una vez que entra, es enseñado y formado.

En el relato de A-3: «la différence la plus marquante et puis...tu vois chez nous quand un homme il a beaucoup d'argent il épouse trois/quatre femmes...C'est... pas vraiment comme ici». En Montreal, los hombres no tienen elección y tienen que abandonar la poligamia «parce que ici, avoir deux/trois femmes il faut savoir les nourrir. Ce n'est pas la même chose comme chez nous, parce que... ici des fois il faut d'abord qu'il trouve un bon emploi pour savoir supporter toutes ces femmes-là et puis... ce n'est pas évident ici...et puis ils n'ont pas le choix... d'abandonner et de savoir s'aligner sur un chemin [...] parce que la Bible dit qu'il faut avoir seulement une femme». A lo que A-3 agrega que cuando el hombre polígamo comienza a ir a la iglesia el Espíritu santo le habla y lo va a convencer para que reconozca: «'Non je ne suis pas sur la bonne ligne' ...et puis il peut abandonner les autres femmes, pour rester avec sa femme...légitime».

Sobre el tema poligamia-violencia, A-3 piensa que la violencia no está directamente ligada a la poligamia, sino que depende de la reacción de la esposa: «A veces», los hombres no son violentos pero los celos de su esposa al ver que tiene otra mujer se la provocan. Como en Montreal se le da más importancia a la mujer, la mujer tiene el derecho de hablar y el gobierno puede intervenir para indicar que hay casas para las mujeres golpeadas: «chez nous, même si l'homme te tape... c'est comme si dans la culture tu n'auras même pas à dire à quelqu'un d'autre que... dès que mon mari m'a tapée... ça... se passe comme ça. Mais ici, dès qu'un homme te frappe, même si toi tu le dis pas, les voisins vont le dire et comme c'est interdit par la loi...donc il y aura des sanctions pour ça».

Por otro lado, en los comentarios que circulan en su comunidad, relata A-6, se critica el poder que le proporciona a la mujer el hecho de trabajar porque esto la hace cada vez

menos *obediente*. A-2 piensa: «qu'il doit y avoir un respect, comme en tant qu'entreprise, il doit y avoir quelqu'un qui est désigné comme grand chef». En el Congo, el que provee lo necesario es el marido y la mujer sólo lo administra. Mientras que en Montreal, las mujeres manejan su propio dinero, ya sea el que les proporcionan los subsidios familiares por los hijos que son depositados en sus cuentas de banco, mientras que en su país ni siquiera tenían cuentas de banco, o el que proviene de sus trabajos en las fábricas: «chez nous il faut dire, il n'y a pas de manufactures [...] et dans les usines on trouve que ce sont les hommes qui travaillent [...] Alors, lui travaille, toi tu fais le commerce, toi tu restes à la maison si tu n'as pas beaucoup étudié. Alors qu'ici, même si tu n'as pas beaucoup étudié, tu as la manufacture. Alors ces femmes-là, qui trouvent qu'aujourd'hui je peux avoir mon revenu à moi seule, il y a aussi ces troubles-là qui arrivent». Estos últimos comentarios, como veremos a continuación, están ligados a su consecuencia: el divorcio.

### 8.3.1 El divorcio *a causa* de la cultura quebequense

Por razones culturales, dice A-2, la relación hombre-mujer en el África es muy diferente a la de Montreal: «dans notre culture un homme c'est un homme. Et on n'a pas beaucoup de liberté comme ici». Una mujer africana puede sentir el deseo de dejar a su marido, pero no podrá hacerlo a causa de la opinión del resto de la sociedad que cae sobre ella. En cambio en Montreal «la femme est très libérale et je pense même que... la femme est en train de prendre plus de décisions. Et... c'est ce qu'on a trouvé différent et c'est ce qui fait aussi que chez nous... il y a un choc, ... et parfois les femmes congolaises prennent trop mal cette liberté-là. [...] maintenant on sait qu'il y a beaucoup de ménages aussi congolais... qui arrivent maintenant à divorcer, à se séparer avec ce choc puisque... c'est vraiment un choc de cultures...». Una opinión que comparte A-3, quien -en tanto que pentecostal- encuentra que las relaciones entre hombres y mujeres no se mantienen. En Montreal, cualquiera se casa un día y se divorcia al otro.

En el testimonio de A-5, la causante del deterioro de la relación matrimonial en Montreal es la falta de equilibrio de la mujer quebequense: «quand je regarde la femme québécoise, sa façon de se comporter, elle est allée à l'autre extrême, c'est vrai. Elle était à

l'extrême gauche avant, mais là elle est allée à l'extrême, à l'autre opposé». En su opinión, la mujer *debe ser* el justo medio pero ha ido muy lejos y por eso las parejas se rompen. No obstante, también considera que el hombre también tiene que llegar a un justo medio. Gracias a su rol de diácona, ella recibe las quejas de mujeres que van a trabajar mientras el hombre se queda en su casa. La mayoría de estas mujeres, al regresar del trabajo se tienen que ocupar de las tareas del hogar y de hacer la comida mientras el hombre sigue sentado en el salón mirando la televisión. En el Congo, dice A-5, eso es algo normal o común, pero aquí hay que adaptarse, hay que actualizarse porque mantener esa costumbre en Montreal provoca desentendimientos y discordias en las parejas africanas.

A-2 defiende al hombre africano diciendo que éste estaba acostumbrado a ser el *jefe* de la familia, a proveer lo necesario en el hogar. Al llegar a Montreal, y como se siente frustrado, son las mujeres que trabajan por bajos sueldos para llevar cierto ingreso a la casa. Por este motivo, el hombre se siente disminuido y esto causa problemas en el hogar que sumados a la influencia de la cultura local muchas veces conducen al divorcio. La cantidad de divorcios que observa en Montreal, según ella, se debe principalmente a la falta de respeto por el matrimonio y la familia existentes en la sociedad quebequense, donde el verdadero sentido de la familia se esté perdiendo.

Una última reflexión acerca de los testimonios analizados en este capítulo pone en evidencia la diferencia entre la percepción de las inmigrantes pentecostales y la que poseen las mujeres laicas de origen quebequense que han desarrollado sus propios criterios sobre la libertad, la igualdad y la lucha por ganar los derechos que protegen su participación en la sociedad. En tanto en las primeras, la opinión sobre estos mismos criterios y derechos, así como sobre la femineidad, la igualdad entre los sexos, las relaciones de familia –y sobre todo la relación con los hijos– y las actividades tanto religiosas como laborales se ciñen a los parámetros de la cultura de origen, la religión y la iglesia.

Bajo la influencia del imaginario cultural y del imaginario pentecostal, las entrevistadas manifiestan la fluctuación entre el rechazo unánime al referirse al aborto y la aceptación del control de la natalidad. A través del filtro del imaginario pentecostal y de su percepción de la realidad, la valoración sobre la poligamia, la violencia masculina y el

divorcio oscila entre la comprensión de los dos primeros y el rechazo del último. Algunas pentecostales ven el divorcio como *una falta*, pocas de ellas se valen de la organización local para romper el vínculo y la mayoría culpan a las costumbres y la moral quebequenses de incitar al divorcio. De esta aceptación y rechazo, del orden y el desorden implícito en ellos, como veremos seguidamente, emergen las cuestiones sobre la *apropiación* de ciertos elementos *positivos* de la sociedad local y de la *devolución* de los *beneficios* del pentecostalismo a la misma y a los hijos.

## CAPÍTULO IX

### *APROPIACIÓN Y DEVOLUCIÓN «SELECTIVAS» SEGÚN EL IMAGINARIO CULTURAL Y RELIGIOSO DE LAS INMIGRANTES PENTECOSTALES EN EL ÁMBITO DE MONTREAL*

Montreal, en tanto que escenario cosmopolita en el que se asientan las mujeres inmigrantes pentecostales, constituye la escena de una interculturalidad en la que, fuera de la iglesia, como dice Ramírez al referirse a un ámbito similar, «sabemos que los encuentros entre individuos de culturas distintas siempre son parciales, pero, en la medida que se trata de ‘experiencias’ reales, esos encuentros involucran en distinto grado los diversos niveles de la realidad humana» (Ramírez, 2005, p. 7). Niveles entre los que Ramírez incluye la realidad de las prácticas e ideas religiosas implícitas en la *interculturalidad cosmopolita*, que según este autor consistiría en:

asumir que la disposición para aprender ‘de otros’ —de otras culturas— es la mayor virtud que una cultura puede formar en sus individuos, y que, inversamente, el mayor aprendizaje que podemos obtener del conocimiento de otras culturas es la mejor comprensión y valoración (crítica incluso) de aquella a la que pertenecemos. [...] Para decirlo en términos más específicos, se trata de propiciar la apropiación selectiva y crítica de lo que mi interlocutor cultural me ofrece, de asumir una actitud activa que me permita reestructurar lo propio, autotransformarlo reflexivamente, escogerlo y reinventarlo (*Ibid.*, nota 14).

En dicho escenario, la apropiación y la devolución selectivas, se plantean como una *realidad* de las inmigrantes pentecostales, dado que en la realidad humana: «cohabitent l’imaginaire, le mythologique et, bien sûr, l’affectif» (Morin, 2005, p. 157). Aquí, la *apropiación* de ciertos componentes culturales de la sociedad de acogida pasan por el filtro de la angustia, de lo *incierto* frente al peligro de perder la identidad en el interregno de la inmigración: «Là où même l’identité se sent, à raison -et parfois à tort-, menacée. Il y a ces

retours du passé sous mille formes qui se mélangent, sous une forme mythologique, fantasmatique; une utopie régressive [...] Ce passé où se mêlent religion, ethnologie...» (Morin, *op. cit.*, p. 156). En lo que atañe al deseo de las pentecostales de transmitir la cultura y la religión a la sociedad quebequense y a sus hijos, quizá éste se vea acrecentado por su condición de inmigrantes. Pero, ¿cuál es el margen de probabilidades para efectivizar la transmisión de su imaginario cultural y religioso a sus hijos sin descartar su eventual integración a la sociedad local?

Cierto, las opiniones sobre la transmisión de la cultura y la religión discrepan la mayor parte de las veces. Hay quien opina que es un hecho «que todo sistema cultural actualmente está sujeto, entre otros, a una apropiación selectiva» (López Arellanos, 2000, p. 40). Helly opina que los diferentes aspectos de la transmisión cultural y religiosa a los hijos de los inmigrantes residentes en Montreal implicarían modalidades y objetivos de los padres transmisores (Helly & al., 2001, p. 128). Lefebvre (2004) llega incluso a señalar tanto la imposibilidad como la posibilidad de la transmisión de la religión y Salazar-Sanzana dice que ésta comprendería las reminiscencias de las experiencias religiosas que resulta de «entender la fuente de la tradición oral observada en las comunidades. Pues, aunque la experiencia es personal, su socialización, pasa por el grupo, por lo colectivo» (Salazar-Sanzana, 2005, p. 1)

Quizá, porque la experiencia del estrés causado por el periodo de adaptación de las inmigrantes es muy alterante debido a la pérdida de puntos de referencia, sobre todo culturales y religiosos. La intensidad de esta pérdida estaría en relación directa con su pertenencia a sociedades más tradicionalistas e incluso con los roles sociales reconocidos para cada sexo. La pérdida en sí crearía además la necesidad de un sostén comunitario, étnico o familiar durante el tiempo que dura el proceso de integración social (Therrien & al., 2005, p. 29-30). Un sostén que las mujeres pentecostales, como acabamos de ver en el capítulo precedente, lo encuentran en la iglesia, en el pastor y en sus *hermanos* y *hermanas* de credo.

Conceptualmente es dable presumir que la transmisión manifieste la espiral hacia el futuro como producto de las interinfluencias que, según Morin, se dan en el interior del bucle, remolino o círculo abierto en forma de espiral que se alimenta del entorno y se reproduce

contantemente gracias a la dialógica retroactiva<sup>142</sup>. En esa retroacción/recursiva, tanto el imaginario como la cultura locales, que fueron *extranjeros* para los inmigrantes, y gracias a la apropiación pasan a ser -al igual que el imaginario y la cultura de las inmigrantes-productores y producto de la transmisión.

De ahí la necesidad de resaltar la probable apropiación de ciertos elementos de la cultura local y la *devolución* de los elementos que las inmigrantes pentecostales perciben como positivos para la sociedad quebequense. Como ejemplo: el combate de las enfermedades provocadas por el *Diablo* y su séquito de demonios por medio del *exorcismo*, la *curación divina*, la *liberación* o los *cuidados de la salud* que, según Saillant & Gagnon (1999), forman parte del imaginario pentecostal<sup>143</sup> y de la transmisión del modelo de vida cristiana para sus hijos.

#### 9.1 El orden en la sociedad local como motivo de interés para la *apropiación*

La apropiación de ciertos elementos de la sociedad quebequense a partir de las comparaciones entre las culturas de origen de las inmigrantes y la cultura quebequense. En su testimonio, A-1 señala que:

<sup>142</sup>Conceptos de Morin citados en Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción...*, p. 83-84.

<sup>143</sup>En un ejemplo congolés, las iglesias pentecostales practican la «curación divina» y la lucha contra la brujería, los fetiches y toda una legión de diablos por medio de la «liberación de los cuerpos sufrientes» (Tonda, 2001, p. 404). Mientras que Idoyaga Molina & Luxardo se refieren a un contexto pentecostal latinoamericano donde se practica la curación divina bajo el nombre de «medicinas religiosas». En este último contexto, «se consideran terapéuticamente efectivos la imposición de manos, el contacto con el sagrario, el rezo, los grupos de oración, la participación en los rituales de la Iglesia, los estados de trance, las bendiciones, entre muchas otras acciones [...] los individuos pertenecientes a Iglesias pentecostales o evangélicas sólo recurren a las terapias rituales de sus respectivas confesiones y rechazan, sin excepción, la medicina tradicional (Idoyaga Molina & Luxardo, 2005, p. 391-392).

la différence c'est que dans la culture africaine...on a plus tendance à avoir... plus de considération pour l'homme. L'homme est un peu plus considéré... par rapport à... la culture... québécoise, l'homme et la femme, on considère non seulement l'homme, mais les deux. Même s'il y a encore des petits points-là sur lesquels on doit travailler, mais quand même il y a la considération de l'homme et de la femme [...] chez moi, ...on favorise la femme à étudier et... la femme peut occuper aussi des positions... politiques assez élevées. [...]C'est quelque chose qui est au Québec aussi... Il n'y a pas beaucoup de complexes aussi entre un homme et une femme. [...] la communauté a pris conscience que, quelque soit l'âge, il n'y a pas de limites pour étudier et pour être reconnus, il faudrait faire quelque chose, un diplôme d'ici. De ce côté-là, je vois aussi un... bon avenir.

A causa de la cultura africana, dice A-1, en la mayoría de las actividades sociales de su país se observa la separación entre los hombres y las mujeres. Los hombres se agrupan entre ellos y las mujeres permanecen reunidas aparte para hablar de *cosas que les conciernen*. En cambio en Montreal esto es diferente: «ici, la tendance c'est que, très souvent, les femmes et les hommes... on les voit presque toujours ensemble, il n'y a pas tellement cette séparation-là». La relación hombre-mujer en la sociedad local permite romper el complejo que la mujer tiene frente al hombre, la ayuda a valorizarse. Es decir que la acerca más al hombre sin sentirse menos, sin subestimarse y encontrando en sí misma los mismos valores que el hombre.

A-6 también encara este sujeto diciendo que en tanto que mujer: «j'ai trouvé que... la femme ici... je sais pas si c'est l'égalité mais la femme a beaucoup évolué, que... elle n'est pas... toujours derrière. On est là, ...elle marche avec l'homme, même dans le travail... partout, même le ménage... Chez nous le ménage c'est à nous les femmes, et ici je vois des hommes, la cuisine tout ça... Ici... je vois l'équilibre». A-1 lo hace desde el ángulo de los valores: «il y a d'abord des valeurs qu'en tant que femmes sont les mêmes. Mais maintenant... les droits sont les mêmes... à partir du moment que la femme immigrante devient aussi canadienne c'est les mêmes droits, les mêmes considérations».



L-6 comparte el enfoque femenino: «Lo que más quiero de Quebec es que es muy bello, neutro que no se mete en guerras, sociable, ayuda a la gente, a los niños, a las mujeres. Canadá acepta a todos. Es un país que ayuda. [...] por mi parte y la de mi familia siempre nos sentimos bien entre los quebequenses que son muy buenas personas. L-6 también está de acuerdo con el mayor espacio que tiene la mujer en Montreal: «aquí las mujeres hacen trabajos que hacen los hombre y tienen que tener los mismos derechos, en el trabajo, en la política, en lo económico, ante la justicia, porque ambos tienen decisiones propias y la mujer no tiene que ser menos que el hombre».

Mientras que L-1 aprecia la tranquilidad y la seguridad que encuentra en Montreal, L-2 manifiesta directamente: «yo amo Quebec por la seguridad que uno tiene porque uno sabe que también hay una seguridad económica. Una seguridad que el país puede ofrecernos todavía. Que uno puede salir a ciertos lugares a las nueve de la noche y uno sabe que nadie va a atacarlo. Uno es libre. Uno tiene necesidad de trabajar y el acceso a un trabajo es fácil. No es como en otros países en que esto es difícil. [...] Uno no tiene limitaciones, mismo en nuestros valores. Nadie nos va a impedir de creer o no en algo». Por su lado L-3 también aprecia la seguridad económica: «Aquí uno puede hacer lo que quiere, uno tiene su propia vida... digamos que en mi país, en Colombia, si tu tienes más de cuarenta años, es difícil encontrar un empleo. Acá uno puede. Si uno lo quiere puede encontrar un empleo sin problemas».

A-3, en cambio, se interesa por el porvenir como pentecostal: «l'avenir est bon dans le sens qu'il y a beaucoup de québécois... qui connaissent maintenant le Seigneur, qu'il y a beaucoup d'églises québécoises, ...qui sont des églises pentecôtistes et que vraiment il y a un vent... au Québec, et que vraiment le Seigneur est en train de travailler au Québec». Desde el mismo ángulo, A-4 encuentra en Quebec «tout ce qui touche l'être humain de manière fondamentale. Bon, je veux dire, ...toutes les questions de droit, de respect, d'intégrité, toutes ces questions qui touchent l'humain directement [...] Je pense, que le choc de cultures... est une très bonne chose. Ça remet les choses à leur place et ça enrichit l'être humain [...] La (femme) Québécoise qui est pentecôtiste... peut aborder les problèmes spirituels, mais celle qui ne l'est pas encore... peut aborder les problèmes sociaux, tu vois?».

En el testimonio de A-2 cuentan la oportunidad de estudiar y el valor concedido a la condición de madre y a la capacidad empresaria de la mujer:

chez moi, beaucoup de filles étudient. Plus même que les garçons, ... ce que je remarque ici aussi c'est... que même si tu n'es pas mariée tu peux bien vivre, tu n'es pas complexée, donc ça c'est une bonne chose ici. Donc, les femmes seules peuvent se sentir que... elles ont une place, il y a une certaine fierté en elles... Par contre, ...dans... nos coutumes avant c'était, même si tu as ton diplôme, tu dois te marier, mais ici... ce que je trouvais, même si tu n'es pas mariée, tu peux bien vivre... tout le monde te respecte [...] chez nous c'est la même chose, une mère reste une mère... et c'est que je trouve aussi dans les femmes québécoises... Chez moi, avec cette crise qui est arrivée, beaucoup de femmes sont très courageuses, entreprenantes, tu vas trouver que chez nous, par exemple, avec la politique actuelle : le travail, la fonction publique, ça ne payait pas bien et ce sont les femmes qui ont pris en charge leur faillite. Elles vendent au marché, elles viennent même avec des choses. Alors donc, si vraiment les foyers marchent, c'est à cause de l'économie, le revenu... qu'amène la femme. En tout cas, ça, j'ai trouvé aussi ici, que les femmes québécoises sont très entreprenantes et chez nous, une veuve peut faire grandir ses enfants seule, tout en se débattant elle-même. Je trouve aussi que c'est la même valeur... qu'a aussi la femme québécoise. Je vois, au niveau des filles, à l'école aussi, chez moi les filles font beaucoup plus de points que les garçons, elles brillent et puis elles sont plus nombreuses à étudier et ici, j'ai vu aussi le même statut.

En la percepción de A-2 sobre las oportunidades que brinda Quebec, éstas valen tanto para los hijos como para otros congoleses: «D'abord le Québec a un cœur d'accueil. Ils sont très accueillants. ...il y a plus de chances pour nos enfants... J'ai trouvé que les Québécois... un enfant qui a grandi ici, qui parle leur français, avec leur accent, ils l'adoptent plus facilement. [...] Et nous, l'exemple de Michaëlle Jean là, ça nous a frappé. Qu'elle soit montée, Noire, et qui est arrivée, qui n'est pas née ici, pour nous, on a trouvé que non... c'est quelque chose. [...] on voit la politique gouvernementale, en tout cas, elle favorise cette immigration et favorise les immigrants et on a vraiment la volonté, on sent que... on peut se mélanger et ce sera vraiment, plus tard en tout cas on voit de l'avenir pour nos enfants, [...]

quelque part, ils ont été immigrants aussi et, tout ce qu'on a trouvé, on le sent, que les mains quand même sont tendues. Et, je trouve que, en tout cas, moi tout ce que moi je conseille, ...j'ai conseillé beaucoup de mes compatriotes qui sont en Europe de pouvoir demander l'immigration vers le Québec et là j'en ai déjà quatre qui ont demandé et qui sont venus déjà ici, par la voie normale ils ont demandé l'immigration. C'est puisque je leur dis : 'Il n'y a pas d'avenir même pour vos enfants en Europe. Le Canada est ouvert'».

Pero, es muy posible que el tema de la apropiación selectiva de la cultura local se encuentre condensado en el siguiente testimonio de A-1. Quien, pese a tener en cuenta el riesgo que corre la comunidad africana de perder su cultura tomando todo lo que encuentra en Montreal, piensa que hay que salvaguardar lo positivo de la cultura africana y tomar lo que haya de positivo en la cultura de adopción. Ya que si bien para A-1 la cultura quebequense posee cosas que no son buenas, la mezcla de las dos culturas ayuda al avance de la sociedad.

## 9.2 Los componentes de la *devolución* selectiva a la sociedad quebequense

Respecto a Quebec, Saillant & Gagnon remarcan que los movimientos pentecostales buscan atraer los individuos por medio de los *cuidados de la salud*, a través de la inmediatez de la experiencia y la importancia del bienestar individual. «De différentes façons, ils se démarquent des soins domestiques [...] Les soins domestiques, tels qu'ils s'effectuaient dans le Québec des années 1930-1960, étaient liés à la socialisation, à l'apprentissage, se transmettaient et se transmettent encore au sein de la famille. Les soins s'insèrent ici dans un groupe et une filiation, donc dans la reproduction; l'unité n'est pas encore l'individu et son rapport singulier avec son environnement» (Saillant & Gagnon, 1999, p. 9-10).

### 9.2.1 Los *beneficios* del imaginario pentecostal

Basada en lo que *le* dice la Biblia -«là où le mal abonde, la grâce surabonde»-, A-2 sostiene que la *insatisfacción* y el *vacío* que reinan en Montreal no impiden confiar en un futuro. Ella cree que en la sociedad local nadie está satisfecho de la cantidad de divorcios que

se efectúan, ni aún aquellos que están divorciados: «Donc, quelque part là, il y a un vide dans le cœur... des Québécois. Et ce vide-là a la forme de Dieu, mais même eux, ils ne se rendent pas compte». Y nada según ella podrá llenar ese vacío, sólo Dios.

Así y todo, A-2 cree que hay futuro porque en todo lo que *ellos* (los quebequenses) hacen está la búsqueda de Dios y ella confía en poder ayudarlos: «je dois leur donner ce Christ, puisque je sais que Christ dans leur vie c'est l'espoir, l'espérance de la gloire. Ils vont réussir et ils seront... ils vont être transformés. [...] Puisque Christ est venu pour les pécheurs. [...] et Christ va travailler au Québec [...] et je sais que vous parlerez de pentecôtisme dans ce pays, parce que le pentecôtisme touche les vies des personnes, pas une vie qui reste pareille, mais transformée, parce que Christ transforme la vie de ces personnes».

Los pentecostales, señala A-6, quieren salir de la iglesia y hablarle a la gente de Cristo y de sus valores. Eso es lo que A-4 encuentra diferente entre la comunidad africana que llega actualmente a Quebec y la que ella conociera al llegar –hace más de treinta años-. Ella no sabe si se trata de un *movimiento divino* pero nota que los que llegan desde hace diez años a esta parte son todos *cristianizados* y hablan mucho de Jesús. Mientras que los que llegaron en su época, e incluso ella misma, eran *paganos*: «Nous avons été élevés dans la rébellion et la révolution, donc c'était autre chose. Mais, ceux qui viennent aujourd'hui, c'est vrai qu'il y a eu des guerres, des beaucoup de choses, qui ont immigré, probablement les difficultés, la guerre, voir les parents mourir, les Rwandais, tous ces gens-là, ...ils ont compris qu'il y a Dieu à travers la souffrance et je pense qu'il y a beaucoup d'Églises africaines, même pentecôtistes, pentecôtisantes, [...] qui se dessinent... en termes de croyances chrétiennes».

En Montreal, confía L-4, la comunidad pentecostal «va a continuar creciendo porque la gente quiere ser feliz... y lo que ofrecemos es gratuito. Nosotros sólo vamos a hablar, a discutir sobre nuestra religión y mucha gente va a venir a la iglesia». L-4 constituye un ejemplo de la importancia y el significado del testimonio y la misión entre los pentecostales: «el testimonio es compartir con el otro mi experiencia, mi vida con Cristo. Lo que Cristo ha hecho por uno. Cómo salí de una situación difícil por la acción de Cristo. [...] Mi misión es hacer de todas la naciones la nación de Cristo. Mostrar el amor, la compañía, la fe que toca a

los otros. Yo quiero desarrollar mis plegarias, la paciencia, la Palabra de Dios. La paciencia y la fe yo las tengo». Esta mujer quiere hacer conocer a Jesús por todo lo bueno que ha hecho por ella y «para que todo el mundo pueda ser igualmente feliz», para que los demás sepan que «el poder de Dios es lo único que permite continuar...».

El aporte de las mujeres pentecostales a la sociedad quebequense, dice A-4, es muy importante porque como en todos los movimientos y las iglesias, las mujeres tienen una parte más activa y son más numerosas: «elles... forment le 80% des membres des églises. Autant dans le mouvement pentecôtiste, que dans d'autres mouvements. [...] La différence du mouvement pentecôtiste et les autres mouvements protestants, je dirais, c'est que les femmes occupent des positions de leadership reconnues au même titre que les hommes quand elles sont qualifiées et appelées par Dieu ...pour accomplir une mission». Según su punto de vista, las mujeres no sólo son más afectadas por el sufrimiento, sino que también son más sensibles que los hombres a la *Palabra* de Dios. Éstos últimos permanecen en un *cierto racionalismo* y con una especie de bloqueo que les impide estar verdaderamente presentes. Las mujeres, en cambio, son las encargadas de llevar a sus esposos e hijos y cuando se trata de organizar algo social, un casamiento, un bautismo son ellas que lo hacen: «Au sens logistique, elles participent dans la prière, dans les dimensions spirituelles. [...] elles jouent un rôle de premier ordre chez les pentecôtistes. En tant que leaders, elles ont créé des institutions, des écoles bibliques, elles ont tout fait...».

El aporte femenino, agrega A-5, se va a concretar ganando terreno en la sociedad local: «parce que je considère que... on a un modèle de vie. Par notre mode de vie nous devons influencer les autres, les croyants et non croyants. Alors je pense que ça va aller en se développant, parce que c'est un bien, c'est... comme un remède au mal de la société, ...c'est ce qui me fait penser que ça ne peut que s'améliorer. Il y a un avenir pour le protestantisme et le pentecôtisme ici». Sin embargo para lograrlo es necesario, de acuerdo a A-4, que las mujeres inmigrantes en Quebec no continúen siendo inmigrantes durante cincuenta años. Ella se toma como ejemplo para subrayar que ya lleva treinta años en Canadá y en cierta medida es canadiense y quebequense. Llega un momento, insiste, en que hay que integrarse y ser una mujer del país y compartir los valores del país o enriquecerlos:

on n'est pas immigrants au hasard, ...une fois qu'on arrive dans une société, il faut pas non plus former des ghettos d'immigrants, il faut rentrer dans le *mainstream*, dans la société principale et apporter ce qu'on a à apporter pour construire cette société, sinon elle est atrophiee. On peut pas dire... qu'on va seulement subir la... culture dominante. Nous avons aussi à apporter des valeurs, qui sont tout à fait bonnes, à la société québécoise et.... on doit les apporter.

### 9.2.2 Los *beneficios* del *milagro*, la *liberación* y la *sanidad espiritual*

A-2 habla de los beneficios del milagro que se manifiesta que en las iglesias pentecostales, donde la gente puede hablar de milagro porque todo *debe* acompañarse con un don sobrenatural: «miracle est obtenir quelque chose que je ne peux pas contrôler. Se surpasser par moyen de la prière est un miracle». Como ella *habla en lenguas* (glosolalia) confía en que su misión pueda ser global porque todos la podrán entender cuando les hable de Cristo: «j'espère m'en aller de lieu en lieu en guérissant des malades. On peut pratiquer la clairvoyance, les rêves, la prophétie. L'Esprit-saint nous parle par ces moyens». En el discurso de A-4, pese a señalar que ella es muy racional y habituada a tomar distancias para comprender todo con su cabeza, sobresale igualmente el contacto con lo sobrenatural: «j'ai vraiment vu que Dieu était capable de guérir les malades, était capable... d'ouvrir les yeux des aveugles. [...] J'ai vu des gens lâcher des chaises roulantes... suite à la prière et qui n'ont jamais marché dans leur vie et qui se lèvent et qui marchent et qui crient à Dieu et qui crient à Jésus et... qui sautent! [...] j'ai eu beaucoup d'expériences qui... ne me laissent aucun doute que Dieu est vivant et que Jésus-Christ est vivant et que... il guérit».

L-6 menciona los beneficios de la liberación de las maldiciones heredadas de los antepasados: «hay gente que lleva maldiciones por algo que hicieron sus antepasados. Para ella es muy importante cortar con las maldiciones heredadas: «Alguna abuela puede haber ido a curanderos, a los santos pero ellos no son ni Dios, ni Jesús, ni el Espíritu santo que restauran las personas. Él restaura las personas. Yo trato de estar bien, pero no se cae una hoja si no es la voluntad de Él. Y yo quiero que sepan que hay un Dios que hace milagros, que sana, que libera». Según ella, en su caso no hubo necesidad de un pastor que practicara el

exorcismo<sup>144</sup> porque ese fue el propósito de Dios: «quizá Dios lo hizo para que mi testimonio ayude a que los demás también clamen a Dios para que los libere».

El pentecostalismo, remarca A-3, permite desarrollar *todos* los dones: «Dieu met à ma main le don de curation, de prophétie, de miracle, de foi. Je demande à Dieu encore plus, plus. Il y a plusieurs ministères et chacun a son appel. Il a pasteurs, prophètes, évangélistes, guérisseurs... Mais Dieu prend ce qu'il veut. On doit rentrer dans le dessin de Dieu. Dieu t'a créé pour une finalité et pendant que tu ne rencontres le dessein de Dieu il y aura un vide dans ta vie». De sus palabras también surge la relación entre liberación y milagro. Su ejemplo hace referencia al vudú y el fetichismo africanos como prácticas que *obsesionan* y que para seguir a Jesucristo es necesario liberarse de ellas. Si una mujer quisiera abandonar la religión tradicional, en la iglesia hay enseñanzas, cursos, liberación. Las personas pueden ver cosas, alguien o espíritus que los demás no pueden ver, pero con las plegarias y la liberación el creyente se *cubre* con Jesús y serán los demonios los que no podrán verlo. Aunque liberarse depende del deseo de la persona:

j'ai vu choses incroyables mais il faut le désir de la personne. Jésus utilise les personnes pour le faire mais il dépend de la foi de celles-ci. Je ne peux pas guérir, c'est Jésus qui peut le faire. Je sais que Dieu a mis en moi le don de la guérison. Dans mon église, il y a eu des guérisons par la prière. Il y a de jours spéciaux pendant lesquels on prie pour les malades et on voit s'accomplir des miracles». Un milagro es la curación de alguien enfermo sobre el que se imponen las manos y se reza sin que los médicos comprendan cómo ha sido: «ceci pour moi est un miracle. On sait pas comme il s'est fait, comme il commence, mais il n'y a plus de tumeur, il n'y a plus de cancer, il n'y a plus de sida. Ça, s'appelle un miracle. Il y avait un diagnostic et puis on ne voit pas aucun cancer.

---

<sup>144</sup> La aproximación al tema del exorcismo figura en la primera parte en las páginas 49 y ss., y 58-59 ; y en la segunda parte en las páginas 92, 102-106.

En cada iglesia pentecostal, según L-6, puede haber un ministerio de sanidad<sup>145</sup>. Además manifiesta: «yo no le tengo miedo al Diablo porque Dios está en mí. El Señor sabe cuál es el propósito para una persona». Cuando alguien va al psicólogo le cuenta su historia y sus problemas, pero en la sanidad interior si alguien cuenta que todos lo rechazan, L-6 se da cuenta que esa persona lleva el espíritu de rechazo en ella: «Una persona que se enoja, lleva el espíritu de enojo. Y con el espíritu de envidia y de odio se puede matar una persona [...] lo importante es arrepentirse. Renovarse. La mujer vieja queda allí y aparece la mujer nueva». Para esta mujer Dios hizo un milagro en su vida. Ella ocultaba su enfermedad y sólo Dios puede liberar de un «espíritu de muerte» como el que la llevaba a la destrucción. Su familia no lo sabía, ese es el «espíritu de la mentira».

A-2 insiste que en todos los casos hace falta la protección de la iglesia pentecostal porque cuando se *libera* a alguien del *Demonio* y éste quita su cuerpo busca otro cuerpo en el que habitar y entra en la persona que no tiene protección espiritual. Según ella, todos tendrían que saber sobre la liberación y como hacer para *conservarla*. De acuerdo a su explicación, la liberación se opera en tres casos: 1) posesión; 2) estar prisionero u oprimido por un espíritu que influencia la persona; 3) cuando no hay discernimiento: la persona comienza a rezar y rueda por tierra y comienza a gritar. Para liberarlo, se comienzan las plegarias y la *Palabra* y el *Espíritu* santo terminan por triunfar. Cuando los espíritus *oyen* y se dan cuenta que uno conoce el Espíritu y la Palabra de Dios, no hay nada que pueda contra la *Verdad* y esos espíritus nos sueltan. Uno puede imponer las manos para curar y todos los que creen tienen el poder para hacerlo porque somos *herederos* de Dios e *invitados* de Cristo que sabía que todos estaban tomados por el *Demonio*. Pero depende de uno mismo y de la fe.

En comparación con las mentalidades africanas, A-2 encuentra que las occidentales deben tomar conciencia que los desórdenes fisiológicos son causados por espíritus que causan ciertas enfermedades. «Quand je vois le nombre des enfants qui sont hypersensibles ici au Québec et... d'autres, mêmes des mongols, [...] je vois qu'il y a beaucoup de possessions démoniaques». Y el pentecostalismo es muy necesario porque «Jesus-Christ

---

<sup>145</sup> En la lista de figuras: fotos tomadas en la *Iglesia Pentecostal Roca de Salvación* durante una práctica de *curación divina* con la *imposición de manos* del pastor sobre la cabeza de los fieles.



chasse les démons [...] Et ça doit arriver et je trouve que on a en parlera au Québec... longtemps».

En Quebec, remarca L-6, «podemos ver que hay mucha gente que se suicida, jóvenes que caen en la droga porque tratan de llenar un vacío con algo que no encuentran fuera de eso y cuando uno le habla de Dios... ellos tienen esa sed... tienen esa sed de encontrar alguna cosa que les ayude a llenar ese vacío y cuando escuchan nuestros testimonios se dicen quizá a mi también me podría pasar. Yo veo de más en más una aumentación y una apertura porque la gente quiere escuchar la Palabra de Dios». Por los enfermos, añade A-1, hay que referirse a los que Dios dice en su *Palabra*: «prendre la Parole, un verset dans la parole de Dieu, qu'on va expliquer pour appuyer ce qu'on fait».

También A-4 se refiere a Quebec cuando señala la cantidad de personas que sufren enfermedades mentales, depresiones, y que son enviados a centros psiquiátricos. Ahora que habría que tener en cuenta que en el África y en América latina, donde la unción funciona, cuentan los milagros que se hacen. En Quebec: «ça coûte cher à l'État, ça coûte cher... en taxation. (Alors que) Dieu guérit et guérit encore! Donc, je pense qu'il y a beaucoup de travail à faire pour que les gens soient convaincus que la puissance de Dieu est réelle. Les pentecôtistes qui croient aux miracles surnaturels on... a ce travail...». A-4 piensa que desde los campos pastorales pentecostales, los obreros de Dios deben traer la gente a la liberación «afin que l'ouvrier ou l'ouvrière devienne une source de bénédiction auprès des gens».

Sin embargo, ciertas entidades públicas quebequenses envían enfermos y personas con problemas a las iglesias pentecostales. La pregunta es: ¿el hecho de derivarlos a las iglesias para ser ayudados o *sanados* podría ser un signo de reconocimiento del pentecostalismo en la sociedad local? Este cambio en el manejo oficial de la salud es puesto en evidencia por Germain (2003) y un grupo de colaboradores, quienes toman como ejemplo el caso de la iglesia pentecostal *Nouvelle Vie* construida en Longueuil, en la zona de la Rive-Sud de los alrededores de la Isla de Montreal.

Esta iglesia cuenta con un banco -*Action Nouvelle Vie*- a cargo de distribuir alimentos a cinco mil personas cada mes, también tiene programas para las familias mono-parentales,

mujeres víctimas de violencia conyugal, toxicómanos, servicios para nuevos inmigrantes, etc. Y también trabaja en colaboración con ciertas instituciones como las CLSC, los hospitales, y algunos ministerios y servicios municipales que le envían personas que necesitan ayuda (Germain, Dansereau & al., 2003, p. 110).

### 9.3 Los *motores* que impulsan la transmisión de la religión pentecostal a los hijos

Mientras que por un lado hay quienes sostienen que la *transmisión de la fe* estaría descalificada por tratarse de algo que viene de la decisión individual y no de la reproducción, por otro lado no se descartaría la transmisión inter-generacional y familiar de la fe. Según Lefebvre (2004), no se puede negar que la constitución misma de una religión supone un hecho sociológico y que la fe en un pequeño grupo de creyentes, cuya adhesión inicial se funda únicamente en la decisión personal, pase a ser una *comunidad de fe compartida* a favor de la transmisión. Según Charles Taylor, la concepción cristiana de la religión vista como una decisión personal de fe «est bel et bien transmise»<sup>146</sup>.

En Montreal, el interés de las inmigrantes en transmitir el pentecostalismo a sus hijos pasa primero por el temor que sienten ante la influencia de la relación padres-hijos en la sociedad quebequense. El peligro que representa «*Satanás* que seduce continuamente al pueblo de Dios [...] genera una situación de desconfianza hacia aquellos que no pertenecen al pueblo evangélico» (Spadafora, 1994, p. 125), y en este caso genera la desconfianza por la influencia que esta sociedad pudiese ejercer en sus hijos.

#### 9.3.1 El temor por el tipo de relación padres-hijos en la sociedad de acogida

Para las pentecostales entrevistadas, la influencia de la cultura quebequense en los adolescentes tiene contornos precisos. Además de la nube oscura del suicidio entre los jóvenes locales, la incomunicación entre padres e hijos, el abandono del hogar para

---

<sup>146</sup> Citado en Lefebvre, Solange. (2004). «Théologie pratique et questions de transmission». Laval (Québec): Université Laval, *Laval théologique et philosophique*, Vol. 60, No 2, juin, p. 266.

independizarse a una edad muy temprana, la libertad sexual son realidades que las preocupan. En los hijos más pequeños, las pentecostales deploran la falta de respeto en la relación entre padres e hijos, la inmoralidad, la imposibilidad de imponerles correctivos para formarlos, el materialismo, el hecho que la mujer no desempeñe como corresponde su rol de madre en la familia.

La relación padres-hijos entre los quebequenses es sin duda una de las principales zonas de conflicto para las pentecostales. Según A-3: «au Québec tu peux trouver... les parents se laver avec leurs enfants dans des tenues, ...des tenues vraiment qui ne sont même pas bonnes. Alors que, chez nous, ce sont des choses qui ne se font jamais, jamais, jamais. Il y a vraiment un écart entre les parents et les enfants et l'écart entre les adultes et les jeunes, mais ici c'est comme tout est mélangé».

Tal como lo concibe A-2, en Montreal -a diferencia de lo que sucede en el África- un hijo puede decirle cualquier cosa a su padre o a su madre y esto se debe a que en la sociedad local no se castiga a los niños para corregirlos: «Dans le cœur d'un enfant il y a de la folie et il faut des petites... tapes là avec la verge pour le corriger. C'est ça qui se trouve ici, qu'on ne considère pas qu'il y a la folie dans le cœur de l'enfant». A L-5 le preocupa la diferente escala de valores afectivos y materiales en la familia quebequense: «en comparación con los argentinos, que son más *familiares*, los quebequenses son más *fríos*. Nuestros hijos están hasta grandes en la casa, aquí a los 14 ó 15 años se van de la casa. Aquí la importancia se le da a lo monetario».

El temor por el abandono del hogar de los hijos hace que A-2 también se cuestione por dejarlos crecer en la sociedad quebequense: «nous remarquons ici que certains enfants... décident comme ça de pouvoir... prendre...les copains et... d'aller... Pour nous, ça c'est une injure. ...pour tes parents, c'est une honte. Tout le monde va parler de ça». En su comunidad no se puede llevar a alguien a la casa que no sea serio. Para A-2, si alguien pretendiera vivir con algún amigo, eso no encajaría con la cultura africana. L-2. También se alarma por los padres que autorizan a un hijo que tiene por ejemplo quince años a irse de la casa para vivir solo en su departamento: «cuando se es padre hay que estar cerca de los hijos».

Basándonos en el testimonio de A-2 entendemos que en el África los padres tienen autoridad sobre los hijos, mientras que en Montreal, donde la comunidad congolese es muy pequeña, ven cambiar a sus hijos porque aquí se les concede demasiada libertad. Muchos congolese se preguntan si verdaderamente ha sido una buena idea traer a los hijos. Para ello se basan en la falta de respeto para dirigirse a los mayores que tienen los menores en esta sociedad, en el hecho que los hijos esgrimen sus derechos contra los padres aunque no conozcan sus deberes u obligaciones. La comunidad congolese mira las cosas buenas que se pueden adoptar de esta sociedad, pero siente que hay algo que se está perdiendo. En Montreal, un chico puede trabajar e irse de su casa, mientras en su país no hay trabajo para los chicos y cuando los padres *tienen el poder económico, tienen el poder sobre los hijos*. Otra preocupación es la criminalidad y la *gang de rue* que tampoco existen en el África, donde es muy difícil ver mezclada en la violencia a las mujeres jóvenes. No solo serían rechazadas por la sociedad, sino que no tendrían ningún porvenir.

Para A-5, el futuro de los hijos de inmigrantes en la sociedad quebequense depende de varios factores. Entre ellos, el hecho que la mujer no está en su lugar, el hombre aún menos e igualmente los hijos. Para ella, la gran enfermedad es precisamente que nadie está en su lugar, ni las parejas, ni la familia que, como núcleo de la sociedad, está destruida y entonces todo está destruido. Cuando ella observa el alto número de suicidios que hay en Quebec piensa que hay un trabajo pendiente para lograr que todo el mundo vuelva a ocupar su lugar:

On a un rôle à jouer dans ce pays, on est arrivé ici pour un but, pour prier pour ces pays et pour donner notre part. [...] j'ai des amies qui sont Québécoises et qui viennent à la maison et qui voient comment je suis avec les enfants, l'interaction qu'il y a entre les enfants et moi, ils trouvent quand même que c'est bien par rapport à ce qu'ils ont, où l'enfant... ne sait plus parler à sa mère, la mère ne sait plus parler à son père, ils vivent comme... chien et chat.

La falta de moral en la sociedad local, también constituye una preocupación para A-6:

Ce que je... déteste... c'est le désordre sexuel. Le désordre sexuel... des pratiques ... de... l'homosexualité, c'est ça vraiment qui m'attriste. [...] Quand je vois... des... les lesbiennages et des gens s'embrasser partout... C'est le fait de se marier, ...en tout cas, ...homme entre homme. Ça, c'est vraiment quelque chose que j'aime vraiment de moins ici au Québec. [...] La... l'immoralité, ... les enfants sont impolis, parler comme ça à ses parents, c'est ça que je... n'aime pas. [...] quand on est avec les mamans, elles disent: les enfants... quittent les maisons... c'est comme si quelque chose ... qui n'était pas chez nous. Mais ici les enfants partent et les mamans pleurent... les mamans pleurent... C'est comme si les valeurs africaines... disparaissaient.

### 9.3.2 La religión pentecostal como *modelo* de vida *ideal* para los hijos

Los hijos de inmigrantes que nacen en Quebec, reflexiona A-4, no eligieron nacer en él, *están* en él. Sus padres vinieron por mil razones y su hijo fue concebido y nace en Quebec: «il est noir et il reste noir et il ne changera pas de couleur, même si la neige a 50 degrés [...] Cet enfant-là, il n'a pas d'autre pays, il n'a pas d'autres références». Según A-2, los hijos reciben todo de su madre, ella es la *educadora*: «la Bible aussi le dit: 'Une femme sage bâtit sa maison'». Sobre esta misma base se apoya A-3 para desear que sus hijos conserven durante toda su vida la costumbre de meditar la Palabra de Dios todos los días.

A-1 tiene cuatro hijos pero no puede decir que ellos le dan la misma importancia al pentecostalismo que ella que es pastora. Ellos son miembros de la iglesia y como todos los hijos de los otros miembros de su iglesia van a rezar y asisten a otras manifestaciones cuando ellos quieren. Por lo tanto, sus hijos se sienten más libres de obligaciones que ella: «Admettons qu'ils ne pratiquent pas tout à fait comme moi, mais néanmoins ils viennent quand même à l'église. Ils écoutent la Parole de Dieu, ils obéissent à la Parole de Dieu». En la religión pentecostal «on nous apprend à voir Dieu au centre de tout. À ne rien faire sans l'associer, l'associer à tous les projets, à toutes les initiatives, à tout ce que nous faisons.

Associer Dieu donc Dieu doit être le centre de notre vie. C'est ça que je demanderais à mes enfants d'apprendre à faire aussi».

Entre los valores pentecostales para A-2 cuentan la intimidad con Cristo, vivir con Dios, pero no con un Dios lejano sino con el que forma parte de su vida de todos los días como un *asociado*. Saber que Él está presente, omnipresente, en su vida y que ella dependa de Él para todas las cosas, que Él reine en su vida: «Ça, ce sont des valeurs... et accorder l'importance à la Parole de Dieu qui est la Bible. Ces valeurs, ...je trouve que ma fille doit les garder». Su hija no le da la misma importancia pero tiene valores pentecostales y piensa que es una cuestión de tiempo: «avec le temps, j'ai approfondi ma relation avec Dieu et elle aussi elle sait, elle a la crainte de Dieu [...] Mais, à son âge il y a comme un mélange quelque part. Mais, elle a des valeurs où elle sait que ça je ne bouge pas [...] mais elle n'a pas...vraiment encore grandi. Puisque dans la foi chrétienne tu dois grandir. Mais en tant que... enfant, elle a ces valeurs-là».

En el caso de A-4, sus hijos tampoco le dan la misma importancia que ella a la religión: «Je dirais non, parce que c'est quand même des enfants qui ont été élevés ici et... qu'ils veulent rien perdre de ce qu'il y a en dehors de l'Église et aussi l'Église devient importante, parce que mon implication totale [...] ça les laisse pas indifférente. [...] ils savent que le Seigneur est le Seigneur, ç'est dans leur tête». El lugar que tiene la religión en la vida de los hijos, también cuenta mucho para A-5. Cuando ella visita a sus dos hijas más grandes, que ya no viven con ella, les habla de religión y observa que la vida cristiana está muy presente en ellas. Ella temía que al irse de su lado olvidaran la religión pero sus hijas continúan aferradas. Con los hijos varones que todavía están con ella cumple su *obligación* de llevarlos a la iglesia todos los domingos a escuchar la *Palabra*: «Donc, parmi mes enfants, il y a ceux qui sont un peu froids, mais je continue à prier Dieu pour que le jour où ils sont chez eux, qui continuent [...] l'enfant peut faire un choix, être chrétien c'est faire un choix, mais être Africain t'as pas fait de choix. Donc, sur les choses sur lesquelles... ma fille ou mon fils n'a pas d'influence, je n'ai pas à lui en vouloir. Mais la religion c'est un choix à faire».

Cuando los hijos de A-6 todavía estaban en el África, no rezaban juntos. En Montreal, esa es la forma de rezar como pentecostales y ellos se implican. Aunque su hija más pequeña, prefiere jugar, los varones «même quand toi tu traînes à la cuisine, ils déjà commencent... à louer, à chanter...». Cuando los lleva a la iglesia lo hace porque piensa que ellos se sienten bien. La herencia que le va a dejar es Dios, «que les da la paz, el amor». De los valores que posee el pentecostalismo, L-1 desea que sus hijos conserven toda su vida las leyes que el *Señor* les ha enseñado. Aunque la transmisión de ese valor a los hijos la deben hacer sus padres.

Para L-4 lo importante para sus futuros hijos también sería la pertenencia religiosa: «que ellos sepan que no están solos, que Dios está con ellos todo el tiempo y que lo que Él pide como obligación es para su beneficio y no para hacer mal. Que sientan que Dios es parte integrante de su vida». En el momento de tomar el testimonio, L-2 tenía planificado casarse en breve y tener hijos. Su deseo es que llegado el momento sus hijos emprendan el mismo camino que ella, «el camino de Dios [...] haciéndoles llegar los buenos valores y observándolos como modelo ellos van a estar muy inclinados a seguir nuestras huellas».

La comunidad pentecostal, dice A-1, puede aportar algo más a la sociedad quebequense. Teniendo en cuenta la «dépravation des mœurs», la religión pentecostal puede aportar algo mejor poniendo el acento en la mujer, en el *verdadero valor de la mujer* y en «ce qui est positif de garder pour pouvoir apporter aux enfants qui naissent ici. Mais si... la communauté congolaise perd, disons la génération passée qui est venue du Congo, qui connaît le Congo, qui a de la culture si elle ne la véhicule pas aux enfants qui naissent ici, ça veut dire que ce sont des enfants qui vont être sans culture».

Al finalizar el examen de los testimonios de este último capítulo, se puede apreciar que las inmigrantes pentecostales, a través de su imaginario, tienen una percepción del orden y el desorden existente en la sociedad de acogida que las lleva a aceptar sólo algunos elementos específicos de la misma. Esto se debe a que su percepción va tomando consistencia a medida que la moral y ciertas costumbres de la sociedad local van pasando por el tamiz de su imaginario pentecostal y que las inquietudes por las posibilidades de adaptarse a la nueva

cultura y el temor por el impacto que ésta pudiera tener sobre sus hijos las asoman al *caos* como a algo *real*.

Para combatir parte del *caos* que perciben en la sociedad quebequense, los testimonios de estas mujeres también ponen en evidencia que ellas confían en los beneficios que aportarían la transmisión de sus concepciones sobre la *liberación espiritual*, la *terapéutica pentecostal* o *sanación divina*, la incorporación del *milagro*, etc. Es decir que confían en que su misión proselitista atraiga el mayor número de gente posible a las filas del pentecostalismo para aliviar, con los dones que éste les confiere, los males del individuo, de la sociedad y del fardo que soporta el Estado ocupándose de la salud física y mental de la comunidad.

Del análisis de sus testimonios respecto a los modelos relacionales en la familia quebequense y entre padres e hijos, se desprende la oposición entre las costumbres locales y las normas de respeto que reinan entre los pentecostales. El desorden sexual, la autonomía temprana de los adolescentes crea el temor que sus hijos adopten las costumbres contrarias a su cultura y a su religión. Esto, no sólo hace que se cuestionen por haber traído sus hijos y dejarlos crecer en una sociedad que ellos no eligieron, sino que exalta el deseo de legarles el *modelo ideal de vida cristiana* que resguardaría su futuro. Y todo esto en conjunto, analizado como una figura hologramática, estaría interactuando dentro de una dinámica en espiral cambiante y abierta, donde giran pasado y futuro, raíces y porvenir.



## CONCLUSIÓN

Al terminar el tratamiento de lo que constituye el eje de interés de esta tesis, la presencia del pentecostalismo moderno en Quebec, confiamos en que con el seguimiento del rol y del imaginario cultural y religioso de las mujeres inmigrantes pentecostales que convergen en Montreal, el área quebequense de mayor concentración de inmigrantes, este trabajo pueda contribuir al avance de la comprensión sobre este sujeto. Con la intención de alcanzar este objetivo, nos hemos valido de la consulta de los documentos seleccionados para delinear las características de este movimiento y de los contextos que lo rodearon desde su nacimiento hasta su expansión hacia algunos países del Tercer Mundo, el Canadá inglés y el francófono quebequense.

La observación de la *realidad* y del *imaginario*, que aquí se consideran insitos en la identidad pentecostal, permite seguir el proceso durante el cual se perfilan los rasgos del pentecostalismo moderno, completando su perfil actual con el análisis de los testimonios de las inmigrantes pentecostales colectados en Montreal. Con la misma finalidad, esta investigación se opera bajo la lente del *pensamiento complejo* propuesto por Morin, cuyos principios constituyen la herramienta conceptual que se considera como la más adecuada para tratar su complejidad.

La observación llevada a acabo en la primera parte, a través de los documentos consultados, sirve para seguir el proceso del pentecostalismo desde su emergencia hasta su expansión hacia los países latinoamericanos y africanos de la zona subsaharina recortados para este estudio. Sin pretender ser exhaustivo, esto permite a este estudio dar una idea de los factores religiosos, raciales, sociales, culturales que rodearon su nacimiento y de los factores particulares y globales, así como políticos, que circundaron su expansión. Bajo la mira conceptual provista por Morin, la emergencia, el crecimiento y la expansión pentecostales se muestran así como componentes de una relación local-global y la identidad pentecostal como parte de una identidad múltiple que no obstante no pierde su unidad. Apoyados en la *dialogica*, los elementos aquí planteados se examinan en diferentes espacio-temporalidades -

diacrónica y sincrónicamente- y teniendo en cuenta la cuestión *complementaria, concurrente y antagonista* que ofrece este principio de Morin.

El rol de las mujeres pentecostales pudo así seguirse desde el nacimiento del pentecostalismo en Estados Unidos a comienzos del siglo pasado y pasarlo por la criba de la visión tanto masculina como femenina que sigue su expansión hacia los países africanos y latinoamericanos. Con ayuda de la *dialogica*, también se advierte «la existencia plenamente *real* y plenamente objetiva de las interacciones con los espíritus de una comunidad de creyentes, que poseen una objetividad diferente pero real en la medida que se cree en ellos» (Morin & Le Moigne, 1999, p. 71-72). Mientras que con el sondeo de la *complementariedad* entre lo religioso y lo político, se pone al descubierto la *concurrentencia* en la apropiación del poder que posee el pentecostalismo para legitimar el poder político. Así como también el *antagonismo* entre el imaginario pentecostal y el imaginario de las religiones tradicionales. Antagonismo que deja ver la paradoja del bienestar económico utilizado como reivindicación contra la pobreza y la *diabolización* de la riqueza.

Morin reconoce al imaginario como parte de la complejidad humana. Por lo tanto podemos considerarlo implícito en la identidad pentecostal que recrea el mito fundacional del cristianismo. Identidad, que según los creyentes, estaría determinada por la experiencia directa del Espíritu Santo. La fuente de donde surge la facultad que adquiere el convertido para experimentar los signos *sobrenaturales* que manifiestan la relación entre el cielo y la tierra, el lenguaje *milagroso* (glosolalia) para comunicar el mensaje de su religión universalmente, etc. En la vertiente femenina de la identidad pentecostal tratada en esta primera parte se reflejan además los altibajos del lugar asignado a las mujeres, el vaivén de los intereses que se manejaron en el proceso de organización del pentecostalismo. En el que a la mujer se le reconoce una mayor participación en cargos voluntarios pero una menor capacidad para ocupar cargos de autoridad en el ministerio. En el que el *deber ser* de la mujer pentecostal, en general, la aleja del *ser* parte del ministerio. Satélites femeninos, la mayor parte de las veces, pero importantes según algunos estudios en la medida que la contribución proselitista de las mujeres ayudó al crecimiento del movimiento, a su propia superación en el plano material, a movilizar el reconocimiento social y el de su comunidad pentecostal.

Puesto que el tema del imaginario pentecostal aparece ligado a la expansión del mismo, esto nos autorizó a seguir las diferentes olas del pentecostalismo que, unidas a su carácter transnacional, llevaron este movimiento a terrenos donde su carácter particular y paradójico se encuentra de manera concurrencial o antagonista con los otros locales ya existentes. En América Latina, por ejemplo, donde el imaginario pentecostal se proyecta sobre la relación familiar, la concepción de las *enfermedades* y su extirpación, éste se encuentra con lo imaginado respecto a estos sujetos. En ciertos lugares del África, donde su *lenguaje* simbólico apunta al diálogo y a la reconciliación, también refresca el temor a las fuerzas espirituales y la brujería propios al imaginario del lugar. Con el *exorcismo* pentecostal puesto en práctica en ambos territorios, se combaten las *fuerzas* negativas y al mismo tiempo se asegura la permanencia de los miembros de una iglesia (que en algunos casos significaban *votos* para algún político).

La *Teología de la Prosperidad* y la *guerra espiritual* que combaten las religiones tradicionales, en tanto que productos del imaginario pentecostal, también generan el movimiento errático del *mal* expulsado durante el exorcismo con la consecuente responsabilidad femenina debido a que el cuerpo de las mujeres se considera la principal sede del *mal* desde donde éste se expande. Al tomar como ejemplo la *IURD* brasileña, en esta iglesia de tipo *neo-pentecostal* encontramos la apropiación de los símbolos de las religiones tradicionales afro-brasileñas para neutralizarlos y la interdependencia entre lo material y lo espiritual en los *milagros de la prosperidad* que la llevan a un crecimiento y a una expansión acelerados. Quizá, porque como señalan algunos de los textos consultados, esta iglesia está *equipada* con los instrumentos sobrenaturales más eficaces para extirpar los *elementos patógenos* de la pobreza, de la enfermedad, etc. Y porque también ofrece a sus fieles los útiles para adaptarse a la mundialización. Aunque esto último, según Corten (2008), sería una característica que posee el pentecostalismo moderno desde sus comienzos.

Mientras que si bien la corriente del pentecostalismo que se observa en la segunda parte arrastra el imaginario que le es propio, al ubicarse en otro escenario no sólo va a interactuar en él diferentemente sino que sus productos también van a ser particulares. En la expansión de este movimiento que toca ciertas zonas anglófonas del oeste y las franco-anglófonas de Quebec y Montreal intervienen personajes canadienses y extranjeros. Los que

luego de pasar por la experiencia pentecostal en Estados Unidos regresan a su país y los que se emplean en una obra misionaria e influyen, al igual que los locales, en las características del pentecostalismo canadiense respectivamente. Sin obviar el antagonismo que ocasiona la difusión de la *buena nueva* en el oeste de Canadá, que no sólo alienta la búsqueda de la experiencia pentecostal, sino que también empuja el reflorecimiento del antagonismo entre unitarios y trinitarios.

Valiéndonos del *principio recursivo* de Morin para la observación de estos hechos, se puede entrever que el efecto producido por este desplazamiento pentecostal forma parte de una causa y de un efecto, donde el efecto es también causa. Es decir, que los hechos se van dando en forma de *bucle* o *espiral* y su resultado pasa a ser el punto de partida de otro proceso similar. Esto se puede sintetizar diciendo que llegado el momento el pentecostalismo traído por los primeros misioneros a Canadá, al igual de lo que sucede en otros lugares, es *exportado* desde Canadá hacia otros lugares, con lo que recomienza el proceso que quizá forma parte de su crecimiento.

De acuerdo a lo tratado sobre este sujeto, de la *Iglesia Cuadrangular* fundada en Estados Unidos por Aimée Semple McPherson se desprende la *sanación divina* que lleva al movimiento de *La Nueva Lluvia* en Toronto, del cual surgen otros movimientos. Y aunque algunos de ellos tengan creencias y prácticas *insólitas* o *extremas*, como señalan los estudios revistados, de éstos surgen otras expresiones que posteriormente se consolidan conservando la glosolalia, las visiones proféticas, los transes extáticos, etc. De la *curación a distancia* que llega inicialmente de Estados Unidos, en la que los pañuelos son concebidos como *objetos sacralizados* y como señales de los dones del *Espíritu* para las *curaciones milagrosas* en Toronto, se llega al *Movimiento de la última lluvia* o al movimiento de la *Risa Santa* que de esta ciudad se expande hacia Estados Unidos, América Latina, etc.

Cambiando el escenario de Toronto por el de Quebec, en la observación del movimiento pentecostal en esta provincia francófona, a partir de los años 1960-1970 se acentúa la importancia del contexto. Es que esos años son decisivos para remodelar la intervención e influencia de los factores religiosos en la política y de la política en la religión. Son años de turbulencia y de cambios que conducen a la laicización y por lo tanto al

pluralismo religioso, donde la remodelación alcanza la sociedad y la cultura tanto a nivel institucional como individual. En ese periodo, en Quebec se manifiesta el fenómeno de dos *revoluciones*. Una local, y que pese a las alteraciones que implica lleva el nombre de *Revolution Tranquille*, y la otra que resume un grito de rebeldía de los jóvenes llamándose *Revolución Jesús*.

El contexto mencionado propicia una segunda manifestación del revival pentecostal, ya que el pentecostalismo en Quebec había debutado en los años 1920, aunque en esta oportunidad la concurrencia de esta manifestación con el protestantismo y el catolicismo choca con el antagonismo de este último. Pese a la depresión que sufre la religión en general, y en particular el catolicísimo, la corriente pentecostal que llega en esos momentos choca con la pentecostalización católica conocida como *renovación carismática*, que se alza como un obstáculo para el desarrollo inmediato del pentecostalismo. La curación espiritual y el exorcismo que practica el pentecostalismo recibe como respuesta la curación espiritual y el exorcismo carismáticos.

En cuanto al pentecostalismo que llega inicialmente a Montreal (durante la primera década del siglo pasado), éste viene desde dos orígenes, uno canadiense y otro que viene del exterior y en dos corrientes canadienses, una inglesa y otra francófona. Las reuniones en las células domiciliarias en esta ciudad también empiezan tempranamente, lo mismo que las visitas de algunas de las personalidades del pentecostalismo tanto canadienses como americanas. Y tampoco va a pasar mucho tiempo para que comiencen a salir de Montreal algunas cruzadas evangélicas. Poco a poco se van construyendo las iglesias, los centros, las misiones y los institutos de enseñanza bíblica con cuyo resultado se incrementan las iglesias. Podría decirse que a un mayor aumento de organización le corresponde un mayor aumento de iglesias. Paralelamente, en el movimiento carismático cleros y laicos forman una unidad, también se ofrece *una nueva identidad* católica, pero su declinación provoca el pasaje de las mujeres al pentecostalismo protestante que, por ejemplo, engrosa las filas de la *MCI* de Alberto Carbone hasta la actualidad.

En las iglesias pentecostales o *lugares de culto* de las *minorías étnicas* como se los menciona en algunos de los textos referidos a este tema, el número de fieles responde al

número de *conversiones* y al aumento de la *perturbación del orden moral católico* -como lo señalan otros-. Las células domiciliarias de estas iglesias se multiplican *acercándose* a los fieles o a los interesados en conocer este movimiento. En el ejemplo de la iglesia de Carbone, sus células cambian el tipo de cuantificación acostumbrada. En lugar de calcular el número de fieles, se calcula el número de células. La participación femenina en las mismas crea una especie de sub-red en la que se tejen los lazos de índole religiosa y social entre mujeres, pero también implica su tarea proselitista y por lo tanto productora del nacimiento de nuevas células.

Como escenario, Montreal posibilita la búsqueda del contacto directo con las inmigrantes pentecostales en algunas de sus iglesias. Esto permitió contar con los testimonios que se analizan en la tercera y última parte de esta tesis. Del hecho que estas mujeres son inmigrantes, la comparación con sus países de origen, con el universo cultural y social que había sido el suyo, son indisociables de sus discursos. Por lo tanto, nuestra tarea analítica lo tiene en cuenta cuando se trata de medir el alcance de su imaginario cultural una vez que éste pasa por el tamiz de su imaginario pentecostal.

El análisis de los testimonios contempla entonces una causalidad lineal (las comparaciones señaladas) conjuntamente con una causalidad en bucle (utilizada previamente al referirnos a la observación llevada a cabo en la segunda parte) y con la dialógica (el soporte conceptual de la primera parte). La articulación de estos principios conceptuales responde al principio hologramático de Morin, en el que el todo se encuentra en las partes, que a su vez contienen el todo. En el espacio de interacción entre todos los elementos que esto supone está lo referido tanto al individuo como a la sociedad, a la cultura, las normas y el imaginario. Imaginario que Morin define como una especie de aparato donde se genera la cultura, la que a su vez implicaría el tipo de relación entre el individuo, la sociedad, el mundo y la identidad social e individual donde se reúnen lo *inexplicable* y lo *real* que actúan en remolino.

A partir de la premisa conceptual que venimos de señalar, el análisis de los testimonios referidos a la conversión de las inmigrantes deja entrever que lo inexplicable pasa a ser real. La conversión al pentecostalismo, que implica pasar por la muerte y *renacer* con

una nueva identidad, genera la identidad pentecostal que cambia su visión del mundo. La *familia* de las pentecostales, se extiende con los *hermanos* y *hermanas* de fe con quienes comparten las experiencias del *milagro*, de la *sanidad divina*, etc. La *Palabra* –la Biblia– pasa a ocupar un lugar preponderante en sus vidas, al igual que la iglesia a la que dedican gran parte de su tiempo. De la comparación entre su visión como inmigrantes y la de las mujeres de origen quebequense, se desprenden planteos sobre situaciones que tienen que ver con las posibilidades y los límites impuestos por el sistema que impera en la sociedad de acogida, pero siempre a través de la lente del imaginario pentecostal.

En los discursos de las pentecostales hay significados que arrojan un perfil nítido. Claro está, sin descuidar el todo y las partes implícitos en ellos como por ejemplo en la estimación de la cultura de origen, la estimación de los valores y la moral, del *orden* y el *desorden* existentes en la cultura y en la sociedad quebequenses, y que de acuerdo a lo expresado por las pentecostales se articula igualmente a partir de su imaginario. Esto abarca sus apreciaciones sobre el rol de la mujer en la sociedad, en lo tocante a la igualdad y la libertad, la familia y sobre todo a su rol de madres. E igualmente lo referido a la poligamia, la violencia y el divorcio que se encuentran ligados a sus culturas de origen y que no encuentran cabida ni en el espacio cultural de Montreal ni en su religión. O lo que se refiere al control de la natalidad aceptado por las pentecostales, sin que esto signifique un choque con sus costumbres anteriores ya que el uso de los medios anticonceptivos actuales ya tenía cabida en sus culturas, y que además cuenta con la tácita aprobación de su iglesia. Asimismo, y aunque diferentemente, también resulta claro su rechazo del aborto. Desde su identidad pentecostal, el aborto entra en la esfera cristiana que lo desaprueba sin importar las causas o las circunstancias en que las que sobreviene la gestación.

Gran parte de los resultados del análisis de los testimonios remarcen la consonancia entre éstos y lo tratado en las dos partes precedentes. Entre ellos, el lugar de la mujer en el ministerio que sigue siendo prácticamente el mismo. La consonancia entre el imaginario del pentecostalismo moderno y el observado en los territorios latinoamericanos y africanos o en el que se difunde en el territorio canadiense. La consonancia entre estos y el que manifiestan las inmigrantes que viven en Montreal. Una ciudad donde los acontecimientos vividos a

partir de los años 1960-1970 se imprimen en la sociedad de tal modo que generan los elementos que ellas reactualizan en su apreciación.

Imbuida del imaginario pentecostal, la percepción de las inmigrantes pentecostales de Montreal respecto al rol de la mujer en el mantenimiento de la relación matrimonial y de la moral, se concentra en la influencia negativa que esto puede ejercer sobre sus hijos. Si bien recuperan ciertas virtudes de la sociedad de acogida, culpan a la mujer quebequense de ser responsable de la atomización de la institución de la familia. Así, para contrarrestar el *desorden* moral, la *insatisfacción* y el *vacío* que perciben en Montreal, estas mujeres testimonian sobre los beneficios del pentecostalismo.

Para cerrar esta conclusión podemos agregar que el rol de las mujeres pentecostales utilizado como hilo conductor ha servido de guía para recorrer las rutas de la expansión del pentecostalismo moderno hasta Montreal. Donde, el contar con sus testimonios nos ha permitido analizar la situación actual de la interacción entre una inmigración que proviene del Tercer Mundo y el pentecostalismo en esta ciudad. Un fenómeno que comienza a partir de los sucesos que sacudieron la identidad cultural y religiosa de los canadienses-francófonos y que a partir de los años 1970 dieron lugar a que el área metropolitana de Montreal se constituyese en el centro de las pluralidades culturales y étnico-religiosas que hoy conocemos.

Con su aporte testimonial, las inmigrantes pentecostales nos han permitido igualmente estimar que ellas se perciben a sí mismas como siendo las portadoras de un modelo de vida con el que creen poder influenciar a los otros para que ingresen en sus vidas lo *sobrenatural*, el *milagro* de la *liberación* y de la *cura divina*. Y de momentos que estas pentecostales consideran que su aporte beneficiaría a las personas, a las instituciones locales y primordialmente a sus hijos interpretamos que su imaginario genera una suerte de espiral abierta hacia el futuro.

Teniendo en cuenta lo último que venimos de señalar concluimos en que el pentecostalismo quebequense sigue en proceso evolutivo. En lo que respecta a la intención que los resultados obtenidos en esta investigación pudiesen contribuir de algún modo a la



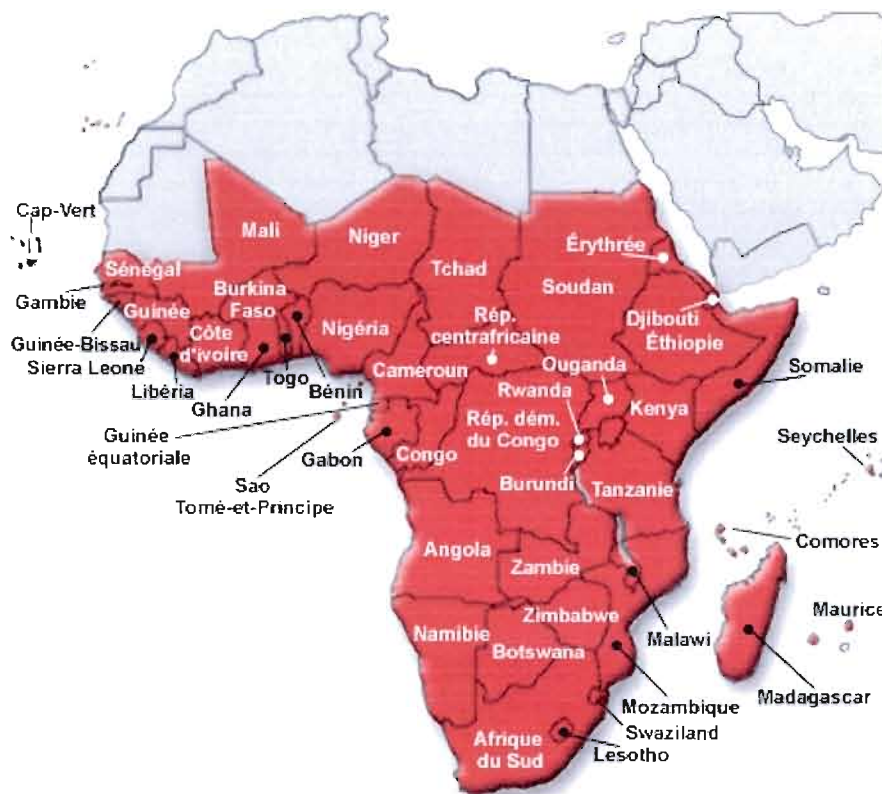
mejor comprensión del objeto de estudio, podemos terminar diciendo que para ello contamos con seguir participando en la difusión de los mismos.

ANEXOS

## ANEXO DE LA PRIMERA PARTE

Anexo 1,1: referencia p. 15, nota 28: mapa del África subsahariana

### Afrique subsaharienne



Fuente: [www.acdi-cida.gc.ca/.../Fr/NIC-5595719-JDD](http://www.acdi-cida.gc.ca/.../Fr/NIC-5595719-JDD).



Agence canadienne de  
développement international

Canadian International  
Development Agency

Anexo 1,2: referencia p. 17, nota 30: Charles F. Parham

Charles Fox Parham



*Charles Fox Parham (1873-1929) is often referred to as the "Father of Modern Day Pentecostalism." Rising from a nineteenth century frontier background, he emerged as the early leader of a major religious revivalist movement. He emphasized the role of the Holy Spirit and the restoration of apostolic faith. With his evangelistic zeal, he also advanced the concept of "speaking in tongues." Though his influence in the movement diminished later in life, his enormous impact on the development of Pentecostal faith was widely recognized.*

**GREAT INTERSTATE**  
Fall Ground, Apostles, Pentecost, Holiness, Healing, Spiritual Warfare

**CAMP-MEETING**  
For Children, Youth, New Members, Converts, Soldiers, Sailors, Ministers, Artists and Farmers

**KINGMAN, KANSAS**

**CHARLES F. PARHAM**  
WORLD FAMED EVANGELIST A MAN WITH A MESSAGE

**SALVATION FOR THE SOUL**  
All sinners, regardless of age, sex, or condition, are invited to join in this campaign for God and Soul.  
A Holy Bible School will be conducted. The students, converts, workers and strengthening classes which are held in all months, are invited to get a better understanding of the Christian life and how to live in a Bible world. The course is free.

**Services Daily**  
10:30 a. m., 2:30 and 7:30 p. m.

**SEPT. 5 TO SEPT. 28**  
Residence in All White Hotel at Wichita, Kansas

**HEALING FOR THE BODY**  
**FRED A. CAMPBELL**  
Chief Leader  
**WM. BACON**  
Chapman, United States, in charge of Holiness  
**FINE MUSICIANS and SINGERS** coming  
All persons coming here prepare to have their minds and hearts set on the things of God. There will be no dancing, card playing, and other worldly amusements. The only thing that can bring us to the things of God is the Word of God.

**The PARK**  
Meeting, Entertainment and all other things in the city and vicinity.

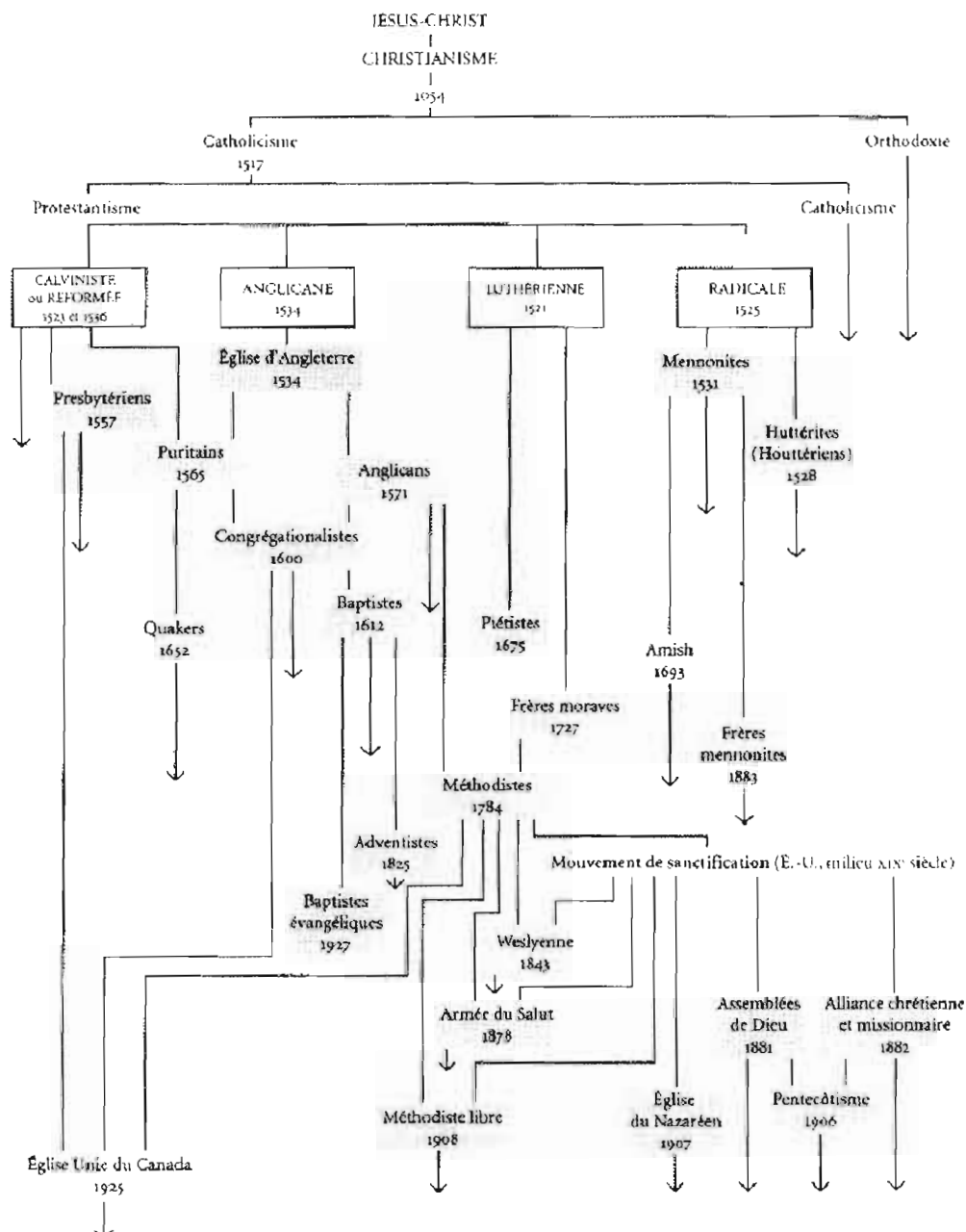
**CHARLES F. PARHAM**  
Original Preacher and Founder of the Holiness Revival Movement  
FOR INFORMATION—Address the Evangelist, Baxter Springs, Kansas

**K—onvincing K—onvicting K—onverting**

Fuente: <http://www.fwselijah.com/Parham.htm>

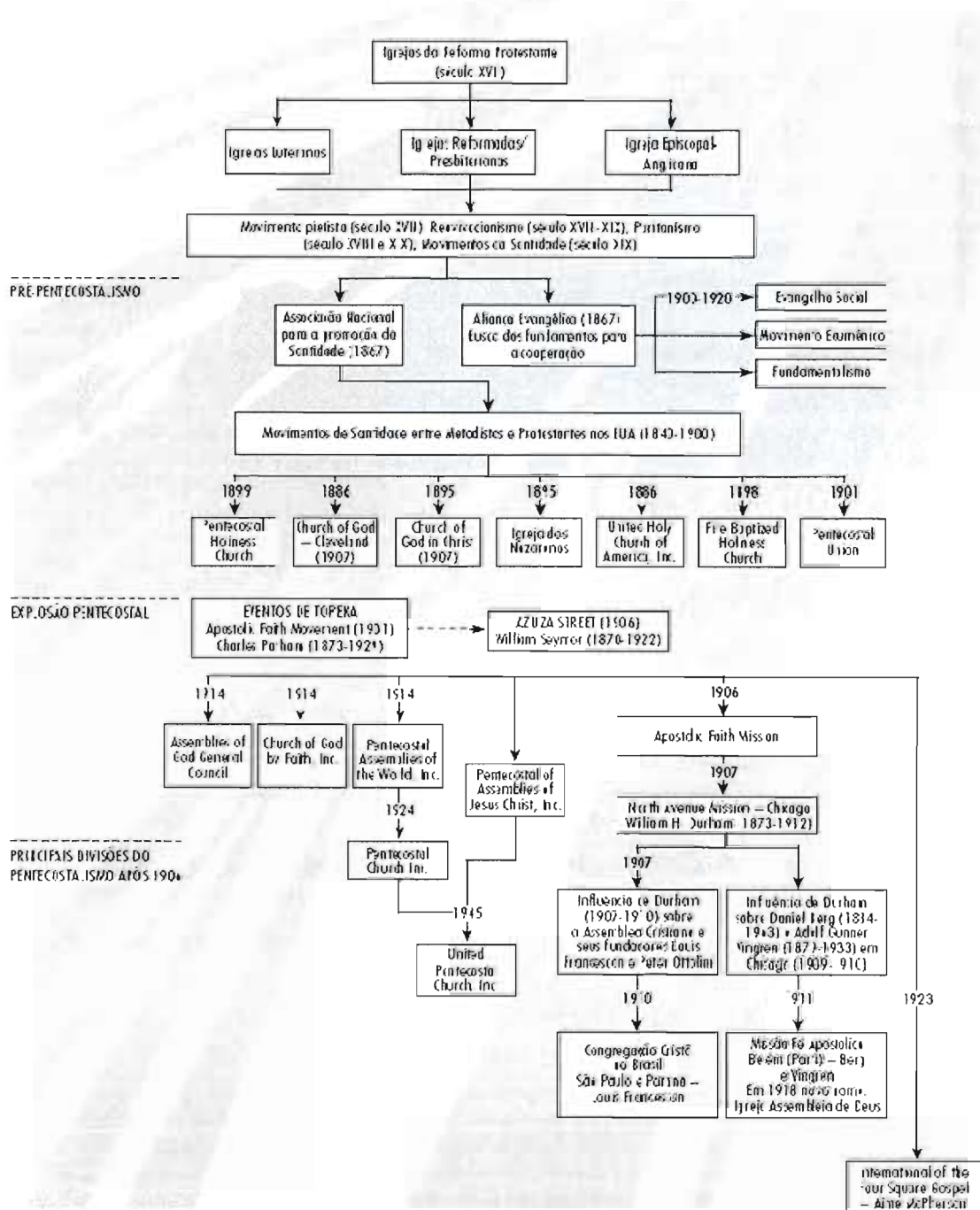
Anexo 1,3: referencia p. 19, nota 33: 1) árbol del protestantismo con la genealogía del pentecostalismo moderno y 2) mapa histórico del pentecostalismo.

### Familles d'Églises protestantes – XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles



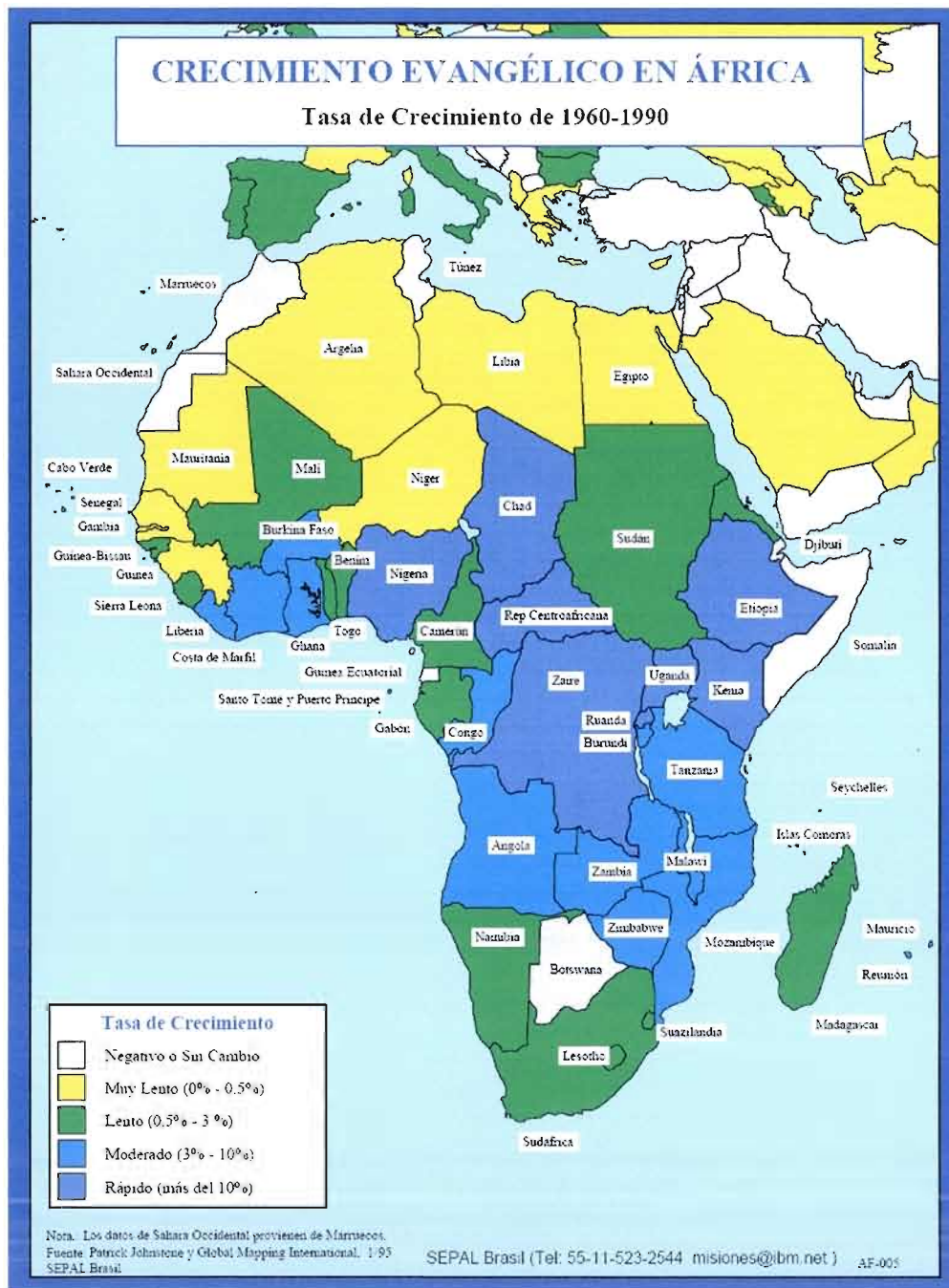
Fuente: Lalonde, Jean-Louis. *Des loups dans la bergerie*. Québec: Fides, p. 23.

## Mapa Histórico



Fuente: Silveira Campos, Leonildo. (2005). «As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada». São Paulo (Brasil): *Revista USP*, No 67, setembro-novembro, p. 114.

Anexo 1,4: referencia p. 28, nota 43: mapa del África con el crecimiento pentecostal.



Fuente: <http://www.comibam.org/transpar/esp/africa/pdf/af-05e.pdf>



Anexo 1,5: referencia p. 44, nota 57: tabla confeccionada por Oro con el cuadro religioso de los países latinoamericanos.

Tabla 3. Cuadro religioso de países latinoamericanos

País	Católicos (%)	Evangélicos (%)	Outros (%)	Não-religiosos (%)
Argentina	92	2	6	-
Bolivia	95	5	-	-
Brasil	73,6	15,4	3,6	7,4
Chile	89	11	-	-
Colômbia	81,7	15	1,4	1,9
Costa Rica	76,3	15,7	4,8	3,2
Cuba	40	3	7	50
El Salvador	83	17	-	-
Ecuador	94	3	3	-
Guatemala	60	39	1	-
Haití	80	16	3	1
Honduras	60,3	28,7	11	-
México	88	7	5	-
Nicarágua	72,9	16,7	1,9	8,5
Panamá	85	15	-	-
Paraguay	90	10	-	-
Peru	88	8-10	1-2	-
República Dominicana	95	-	5	-
Uruguai	52	16	19	13
Venezuela	96	2	2	-

Fuente: Oro, Ari Pedro. (2007). «Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países». Porto Alegre (Brasil): *Horizontes Antropológicos*, ano 13, No 27, p. 283, 285.

Anexo 1, 6: referencia p. 50, nota 63: mapa con las áreas andinas

### Áreas territoriales andinas



Fuente: mapa\_comunidad\_andina.gif

Anexo 1.7: referencia p. 57, nota 67: los diez mandamientos de Macedo para las mujeres

«Edir Macedo traça em seu livro os dez mandamentos a serem seguidos pela ‘mulher de Deus’»: Primeiro: Ela teme ao Senhor, e esse temor faz com que veja o marido como se fosse o Senhor Jesus, mesmo que ele seja incrédulo;

Segundo: Ela é sábia; por isso fala pouco ou só mesmo quando necessário. Quando a pessoa fala muito é porque é egoísta, e sempre quer impor aos outros as suas idéias e pensamentos;

Terceiro: Ela é discreta. Nunca procura chamar a atenção dos outros para si. O seu comportamento é contrário ao das mulheres do mundo. A sua fala é suave, os seus vestidos são discretos. O seu rosto pode ser maquiado, mas não mascarado; o seu cabelo é penteado, mas não de forma exótica;

Quarto: Ela é virtuosa. A mulher virtuosa é aquela que procura cuidar muito mais do seu coração do que do seu corpo. Tem, como fragrância no seu corpo, a plenitude da presença do Espírito Santo;

Quinto: Ela é forte. Não se abate diante das dificuldades. Pelo contrário, quando os momentos difíceis acontecem, surge com a determinação de Deus;

Sexto: Ela é de fé. A mulher de fé é aquela que vê nas dificuldades apenas novas oportunidades. Como a dona-de-casa, sabe fazer do limão uma boa limonada! Estimula a fé do seu marido com palavras de ânimo e coragem;

Sétimo: Ela é trabalhadeira. A mulher de Deus nunca é preguiçosa, porque tem prazer em cuidar dos afazeres de casa de tal forma que, quando seu marido chega à casa, tudo está em ordem. Ela não espera que os outros façam aquilo que é de sua competência.

Oitavo: Ela é fiel. A mulher de Deus não é fiel apenas ao seu marido, mas também à sua igreja. Sua fidelidade se faz transparecer no serviço da obra de Deus;

Nono: Ela é sensata. A mulher de Deus sabe ser cuidadosa com suas palavras, especialmente quando seu marido é incrédulo. Os lamentos e as reclamações nunca surtem bom efeito nos ouvidos de quem os ouve. Se é sensata, sabe como contornar uma situação desagradável, em vez de ficar reclamando todo o tempo;

Décimo: Ela tem bons olhos. A mulher de Deus procura ver as demais pessoas como Deus as vê. É verdade que há pessoas más e que é difícil vê-las com bons olhos, mas porque ela é de Deus os seus olhos sempre procuram ver o lado bom daquelas pessoas. É melhor ser prejudicado com bons olhos do que alcançar vantagens com maus olhos.

Fuente : Macedo, Edir. *O perfil da Mulher de Deus*, citado en Silva Pimentel, Fernanda. (2005). «Psiquê nos Domínios do Demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus». Brasil: *Rever*, Año 5, No 2, s/p.

## ANEXO DE LA SEGUNDA PARTE

Anexo 2,1: referencia p. 65, nota 76: mapas de Canadá, Winnipeg (Manitoba) y Toronto (Ontario).

1) Map Canada political



Fuente: commons.wikimedia.org/wiki/Image:MapCanada

2) Winnipeg (Manitoba) y 3) Toronto (Ontario)



Fuente: *Université Laval* [www.tlfg.ulaval.ca/axl/amnord/Canada.htm.jpg](http://www.tlfg.ulaval.ca/axl/amnord/Canada.htm.jpg)



Anexo 2,2: referencia p. 69, nota 80: las simbologías de la *Iglesia Cuadrangular* de Aimée Semple McPherson y del *Cuádruple Evangelio* de Simpson.

La simbología de la *Iglesia Cuadrangular* de Aimée Semple McPherson:

1) Jesucristo el Salvador es el primer y más importante aspecto de la Doctrina Cuadrangular. Jesucristo es el único medio de salvación para la persona. La salvación no es por obras sino por gracia por medio de la fe, nadie se puede salvar a sí mismo.

2) Jesucristo Bautiza con el Espíritu Santo. La Salvación, el perdón de los pecados no es el final de todo lo que Jesús puede y quiere hacer por la persona. Una vez convertidos a Él, la persona puede ser llena del Espíritu Santo y tener la evidencia de ese bautismo a través de la manifestación de los 9 dones mencionados en Corintios, 12.

3) Jesucristo el Sanador: en la Cruz del Calvario Jesús llevó nuestros pecados y también nuestros dolores y enfermedades. Una promesa para nuestros días es que por su llaga somos curados (Isaías, 53). Podemos ser sanados sobrenaturalmente de nuestras enfermedades físicas por medio del Poder de Dios.

4) Jesucristo el Rey que Viene. Jesucristo regresará pronto a reinar. La Biblia le llama Rey de reyes y Señor de señores. Esta es la maravillosa esperanza que tenemos (Apocalipsis 22).

Fuente: <http://members.fortunecity.es/cuadrangularcalama/simbologia.htm>

La simbología del *Cuádruple Evangelio* de Simpson:

1) Jesus as Savior. Christ's redemptive work for the salvation of humankind inspired Simpson's all-consuming burden to preach the gospel to unreached peoples. Without hearing and accepting the good news, they faced an eternity separated from the light of God's presence. This theme appears in his hymn, "A Missionary Cry," which pulsates with the rhythm of a ticking clock:

A hundred thousand souls a day,  
Are passing one by one away,  
In Christless guilt and gloom.  
Without one ray of hope or light,  
With future dark as endless night,  
They're passing to their doom,  
They're passing to their doom.

2) Jesus as Sanctifier. In regard to holiness, Simpson believed that sanctification was an experience of full consecration separate from conversion. It meant "the putting off, the laying aside of evil, «an experience that "set [the believer's] affections on things above» (Colossians 3:2). Proof of this came in part from the pattern of Spirit baptisms found in Acts 2,8,10, and 19.

To him, the Spirit-filled life in Christ sparks the missionary impetus: «No soul can receive this deep, divine overflowing life and remain henceforth unto himself». «The baptism of the Holy Ghost», he added, «is not worth anything if it does not fire your soul with a love like [that of Christ], a love that forgets your own spiritual need in pouring out your life like Him for others».

3) Jesus as Healer. Due to his own physical healing and study of the Scriptures, Simpson identified with the late 19th-century evangelical healing movement. The doctrine of instantaneous sanctification fit well with the concept of immediate healing by faith. Christ is both the «sin-bearer» and «sickness-bearer» (Isaiah 53:4,5). His atoning work at Calvary makes possible spiritual reconciliation between God and humankind; through faith it can then reverse the physical impairments caused by the fall (Genesis 3).

Simpson dismissed the notion of praying «if it be His will». Since the «Lord Jesus has purchased [healing] for us in His redemption, it must be God's will for us to have it, for Christ's whole redeeming work was simply the executing of the Father's will». Once believers had been sanctified and entered the «higher life», they could, through the exercise of faith, promptly receive healing from every disease (Exodus 15:26).

4) Jesus as Coming King. Like other evangelicals at the time, Simpson was influenced by dispensational premillennialism that taught believers were living in the «last days» (Acts 2:17). This deeply impacted his concept of missionary evangelism. In view of Matthew 24:14 («this gospel...shall be preached in all the world...then shall the end come»), he announced: «We are preaching the gospel not for the conversion of the world, but for a witness unto all nations, and when we shall have accomplished this, [Christ] will come». Thus, the message had to get out regardless of the number converted. In 1892, then, he sent missionaries to China hoping they could enter Tibet -considered by many to be the «utmost part of the earth» (Acts 1:8)- with the gospel.

Simpson argued that the Great Commission had to be completed before Christ could return. He based this on the words of Jesus in Matthew 24:14 and Peter's admonition in 2 Peter 3:11,12.

In 1906-07, nearly 20 years after members of the Alliance first raised the possibility of speaking in tongues for missionary preaching, the Pentecostal movement swept through the ranks. As the «branches» sent in reports describing revivals with some marked by tongues, Simpson faced an old issue once again. Before long, a sizable number of the faithful became Pentecostals, with many later joining the General Council of the Assemblies of God which organized in 1914.

Fuente: McGee, Gary B. (1999). «All for Jesus. The Revival Legacy of A.B. Simpson». Assemblies of God USA, A journal for Pentecostal Ministry, Spring, s/p.



Anexo 2,3: referencia p. 73, nota 84: La carta en la que el pastor Paul Gowdy manifiesta su arrepentimiento: «Si vous êtes encore dans ce 'fleuve', sortez de là", un pasteur Vineyard de Toronto se repent».

Après 3 ans passés à baigner dans la «bénédiction» de Toronto, notre assemblée «Vineyard» à Scarborough (un quartier est de Toronto) a failli se désintégrer complètement. Nous passions notre temps à nous dévorer les uns les autres, à cancaner, à nous envoyer «des coups de poignard dans le dos», à semer la division et la critique, etc. Trois années passées à pratiquer l'oraison silencieuse, à prier pour les gens, à être pris de tremblements, à rouler par terre en riant et en rugissant, à servir dans l'équipe de prière de l'église de l'Aéroport, à diriger la louange et à écouter des prédications avaient fait de nous les chrétiens les plus charnels et les plus immatures que j'aie jamais connus. En 1997 je me souviens d'avoir dit à mon ami, le pasteur principal de l'église «Vineyard» de Scarborough, que cette bénédiction de Toronto nous avait pratiquement ravagés! Il était d'accord!

Le 20 janvier 1994, une quinzaine de membres de notre église sont allés à l'église «Vineyard» de l'Aéroport de Toronto pour écouter Randy Clark, pasteur de «Vineyard» aux USA. John Arnott avait téléphoné à notre pasteur principal pour nous inviter. Il nous a dit que Randy Clark avait participé à des réunions avec Rodney Howard-Browne et que les manifestations avaient commencé dans son église au cours des semaines suivantes. John espérait que cela ne tarderait pas à se passer chez nous aussi. Nous nous sommes fait un plaisir de répondre à son invitation: notre église, fondée en 1992, était une «église fille» de celle de l'Aéroport de Toronto. Il y avait alors trois églises «Vineyard» à Toronto: une dans le centre ville, celle de Scarborough dans le quartier est, et l'église de l'Aéroport. A nous tous, nous formions une grande et joyeuse famille. Parce que nous n'étions pas très nombreux, nous nous retrouvions pour des événements particuliers, des conférences, des rencontres.

Paul Gowdy

Fuente: Gowdy, Paul. (2004-2006). «Si vous êtes encore dans ce 'fleuve', sortez de là", un pasteur Vineyard de Toronto se repent». Toronto: Discernment-Ministries Inc.  
(Dirección virtual: [www.discernment-ministries.org/TheTorontoDeception.htm](http://www.discernment-ministries.org/TheTorontoDeception.htm))

Anexo 2,4: referencia p. 91, nota 97: mapa con la ubicación de de la provincia de Quebec y Montreal en Canadá.



Fuente : [www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/quebecinfos.htm](http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/quebecinfos.htm)

Anexo 2,5: referencia p. 92, nota 98: ejemplos de promociones de elementos para curar de la IURD, bajo el slogan *Pare de sufrir* en un periódico hispano de Montreal (*El Chasqui Latino*, Montreal, 16 de agosto 2007, 14 de octubre 2008).

**EL CHASQUI LATINO, 16 de Agosto del 2007 13**



# ¡Pare de Sufrir!

¡Nunca es tarde para empezar una nueva vida!

---

**Domingo 19 Agosto a las 11:00am**

## CONCENTRACIÓN DE FE Y MILAGROS

**Participe en un servicio de Poder y reciba GRATIS el Agua Bendita**



Agua en consagración para la Bendición de la Familia

**Para la limpia de su casa, negocio o lugar de trabajo**



---

## VIERNES DE SANACIÓN Y DE LIBERACIÓN

Si usted siente que es víctima de envidia, de brujería, de maldiciones, siente que todo le sale mal, muchas enfermedades, ya intentó de todo y de nada le sirvió...



GRATIS!

**Vea el poder de Dios obrar en su vida!**

**Venga a participar de un servicio de poder y milagros, y en la oportunidad reciba gratis el**

## ACEITE SANTO

**Viernes a las 10am - 4pm - 7pm**

---

## 6334 Rue Saint-Hubert

**Para reservar o más info.: 514-858-1915**

Nous parlons Français - We speak English

Hablamos Español - Falamos Português



**Beaubien**

Si usted necesita de ayuda, un consejo o una orientación, hablamos su idioma.

¡¡llame ahora!!

514-858-1915

Participe en este Domingo muy especial, adonde estaremos ministrando oraciones fortes para su sanidad y liberación! En la oportunidad, reciba completamente gratis el

## Pañuelo Bendecido

En la Iglesia Universal del Reino de Dios  
6334 Rue Saint-Hubert (metro Beaubien)  
Para más info llamenos al: 514-858-1915

*¡No pierda esta oportunidad!*

## ¡PARE DE SUFRIR!

¿Sufre con alguno de estos síntomas?

- |   |                                       |
|---|---------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Mal de ojo         | <input type="checkbox"/> Miedo        |
| <input type="checkbox"/> Mala suerte        | <input type="checkbox"/> Insomnio     |
| <input type="checkbox"/> Alucinaciones      | <input type="checkbox"/> Pesadillas   |
| <input type="checkbox"/> Deseos de suicidio | <input type="checkbox"/> Brujerías    |
| <input type="checkbox"/> Dolores constantes | <input type="checkbox"/> Depresión    |
| <input type="checkbox"/> Vicios             | <input type="checkbox"/> Enfermedades |

Reciba gratis el

## PAÑUELO SAGRADO con la Oración de Abre-Caminos

Para deshacer todo el mal  
que hay en su vida

Llame para reservar su Pañuelo  
y si necesita de una consulta  
espiritual gratuita, llame al:

**(514) 858 1915**



6334 Rue Saint-Hubert (Beaubien)



Anexo 2.6: referencia p. 97, nota 101: los gráficos con la población femenina y las mujeres categorizadas como minorías visibles

Tableau 1. Part de la population féminine immigrée dans l'ensemble de la population féminine québécoise

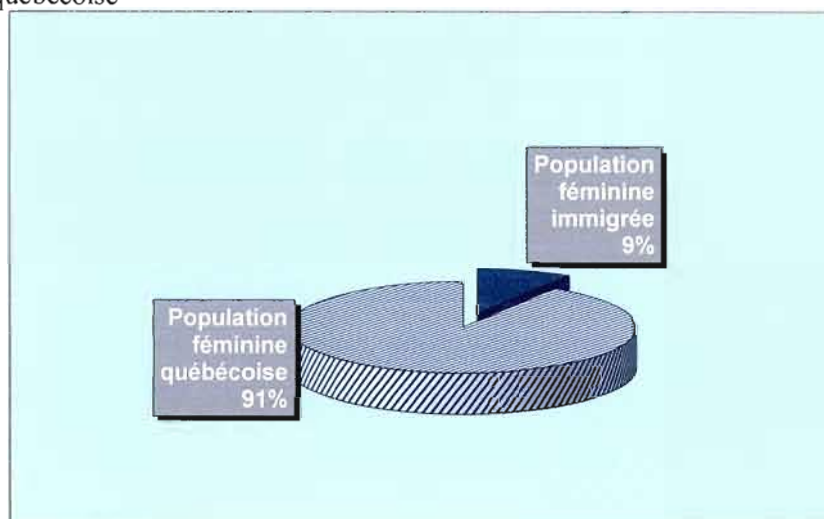
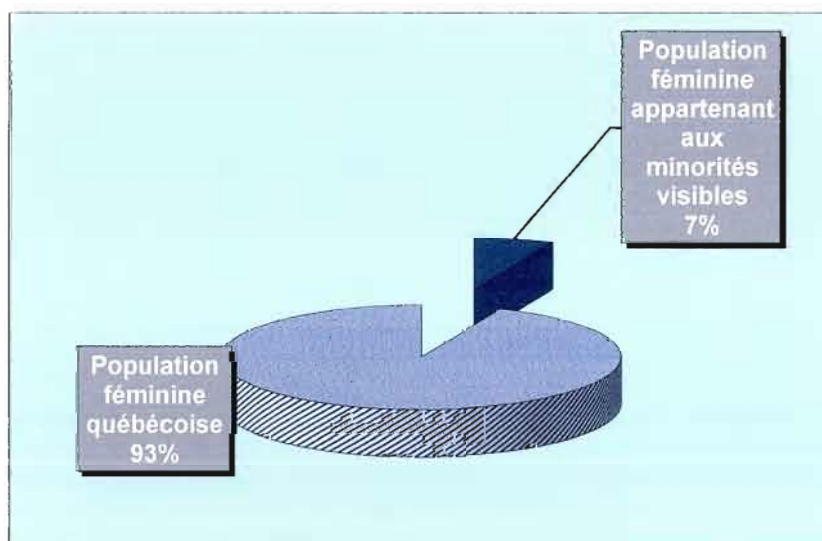
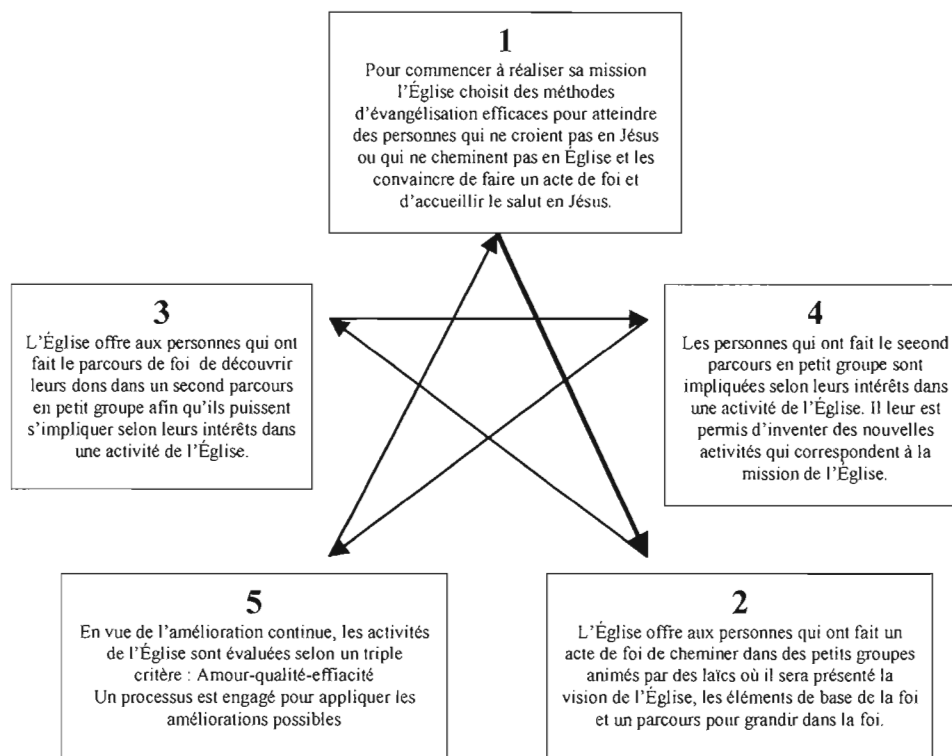
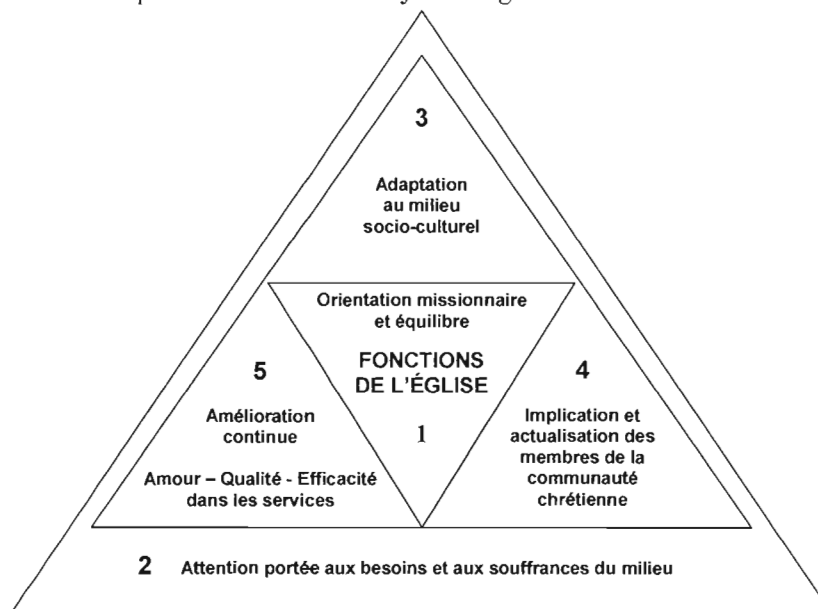


Tableau 3. Part de la population féminine québécoise appartenant aux minorités visibles dans l'ensemble de la population féminine québécoise



Fuente: Therrien, Sophie, Louis-René Gagnon & Dana Mitrasca. (2005). «L'approche intégrée pour l'égalité: quelle place pour les femmes immigrantes?». Montréal (Québec): CRI (Conseil des Relations Interculturelles), Mémoire, janvier, p. 4-5.

Anexo 2,7: referencia p. 113, nota 114: dinámica del modelo de *crecimiento integral* y organigrama con la implicación de los laicos y la delegación de tareas.



Fuente: Giffard, Pierre-Alain. (2003). «Équipés pour la mission». Paris: Croire-Publications, *Les Cahiers de l'École Pastorale*, p. 127-130.

## ANEXO DE LA TERCERA PARTE

Anexo 3,1: referencia p. 117, nota 118: mapas de la República Democrática del Congo, Camerún y América Latina.

### L'Afrique francophone

#### III.



Fuente: <http://www.france.diplomatie.fr/francophonie/mocton/carte3.html>



## Mapa de América Latina



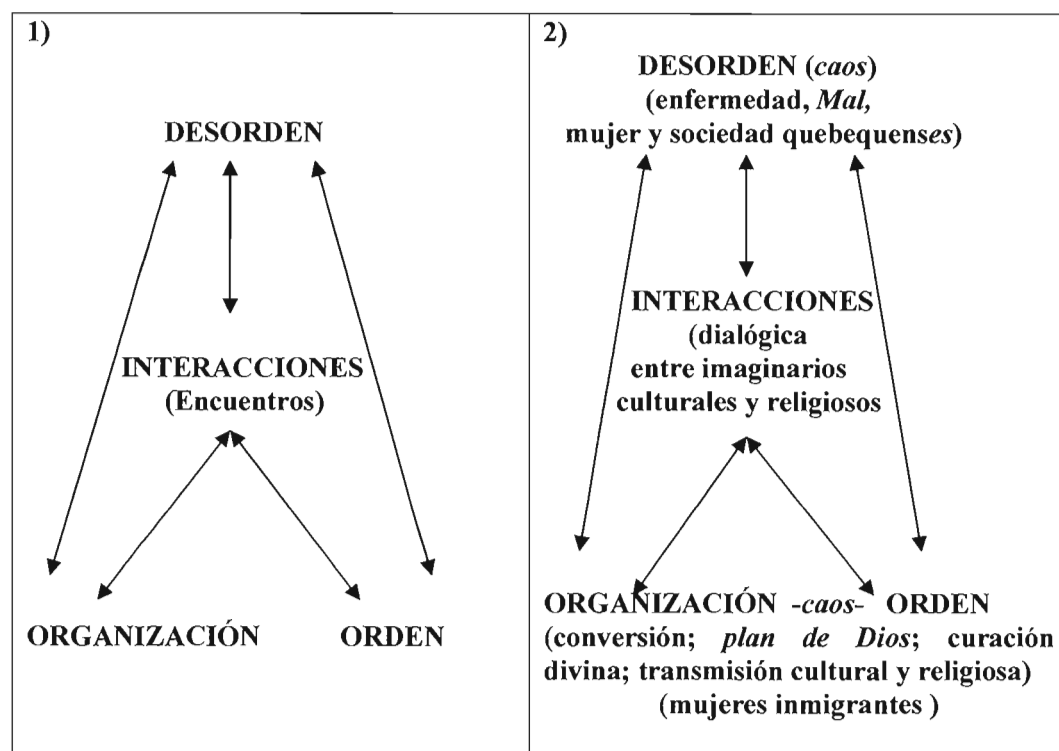
Fuente: [www.acdi-cida.gc.ca/.../Fr/NIC-5595719-JDD](http://www.acdi-cida.gc.ca/.../Fr/NIC-5595719-JDD)



Agence canadienne de  
développement international

Canadian International  
Development Agency

Anexo 3,2: referencia p. 118, nota 122: gráfico del principio hologramático de Morin y del que tiene agregados los elementos que se tratan en la tercera parte de la tesis.



El *bucle tetratológico* moriniano es un útil que ofrece la posibilidad de observar cómo todas las instancias invocadas se asocian y dialogan (*dialógica*) de forma *recursiva* más allá del determinismo, la dialógica del orden y el desorden. Donde la organización nace del *caos* como producto de las interrelaciones/interacciones (*caos*)/orden/desorden/organización: «El *bucle tetratológico*, es un modelo de *complejidad*, es la expresión básica de un *paradigma*, por lo tanto, nueva forma de ver y comprender el mundo. Es la expresión de una necesidad *lógica*, la de pensar en conjunto, a la vez, términos que el paradigma reduccionista y disyuntor de la epistemología clásica separa y opone. El *bucle tetratológico* es la expresión de la *dialógica* (unión simbiótica entre lógicas que se complementan, se oponen y concurren) del *orden* y del *desorden*, en donde estos conceptos **ya no son absolutos, ya no son substanciales**, son conceptos relacionales, son conceptos que se comprenden uno en función del otro y viceversa» (Citado en Ciurana, Emilio Roger. [1997]. *Edgar Morin. Introducción...*, p. 31). El texto en negrilla es de Ciurana.

Fuente del bucle 1): Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción...*, p. 31; fuente del bucle 2: Estela Ferraro.

Anexo 3,3: referencia p. 133, nota 140: «La langue française au Québec. La grammaire des *sacrés*».

- Selon *Le Petit Robert* c'est : Jurement, formule de juron.

Dans l'article «sacrer» nous voyons entre autres :

Jurer. ⇒ blasphémer.

Dans Charest, Giles. «Le livre des sacres et blasphèmes québécois»:

Au Québec jurer, sacrer, blasphémer «comportent des nuances qui sont peut-être strictement morales mais qui ne demeurent pas moins pertinentes. (...) En fait,

- jurer ce n'est pas beau,
- sacrer est un péché et
- blasphémer est une offense grave à Dieu, un péché mortel».

Comme la présence des sacres est généralement plus forte dans des pays à forte tradition catholique, leur emploi fréquent dans la langue québécoise ne devrait pas nous étonner. Interdit par le deuxième commandement (*Tu ne jureras point*), le sacre permet au locuteur exaspéré de se défouler : en invoquant le nom de Dieu ou en citant les objets du culte en dehors du contexte sacré, le sacreur affirme sa possession de ce qui ne lui appartient pas et n'appartiendra jamais, s'identifie avec des personnages tout-puissants (comme Christ, p.ex.) justement pour masquer son impuissance du moment.

Parmi les sacres les plus fréquents il faut citer:

*christ, hostie, ciboire, calice, tabernacle*

auxquels s'ajoutent des mots un peu moins importants mais employés quand même, p.ex.:

*baptême, sacrement, vierge, calvaire.*

Pour ne pas être accusé de sacrer, le locuteur essaie de déguiser le mot interdit. Ainsi :

*christ* devient *crisse, christie, christophe, cristal*

*hostie* devient *stie*, *sti*

*calice* devient *câline*, *câlîfe*

*ciboire* devient *cibole*, *cibolak*

*tabernacle* devient *tabarnak*, *tabaslak*, *tabarouette*

*baptême* devient *bateau*, *batinse*

Tel était le fonctionnement du sacre à l'époque de l'influence prépondérante de l'Église (1840-1960). Actuellement, la crainte de Dieu (et du curé!) est évidemment moins grande, mais la tradition a tellement imprégné les esprits que le sacre a gardé sa charge émotive, même si le locuteur ne comprend plus pourquoi il utilise un tel et pas un autre mot.

Lié à la vitesse d'élocution, le phénomène est surtout oral. À l'écrit il a été longtemps censuré; maintenant il est accepté, surtout quand on veut transcrire fidèlement la langue parlée de certains milieux sociaux.

Le comportement linguistique des sacres québécois

- il existe des règles syntaxiques, morphologiques et sémantiques propres aux sacres, même s'il est tentant de les ignorer dans la grammaire, en raison de leur défavorisation sociale,
- ces règles ressemblent, dans la plupart des cas, à la grammaire des jurons français.

Les sacres peuvent être considérés comme des noms de qualité:

- *Crime! Tabarnak!*
- *Mon crisse de propriétaire m'a augmenté!*

- et leurs propriétés syntaxiques sont bien différentes de celles des noms référentiels.

Les noms à valeur référentielle permettent de décrire un état de choses (acte illocutoire descriptif), tandis que les noms de qualité permettent d'indiquer notre état d'âme (acte illocutoire expressif). Les sacres sont donc employés afin de réagir à une situation ou bien afin d'exprimer un haut degré d'insatisfaction, un état psychique négatif, le désenchantement ou encore la surprise:

(Q) *Crisse! Tabarnak! Hosite!*

(Q) *Crime! Tabarnouche! Tabarouette! Sti!*

(F) *Putain! Nom de Dieu! Bordel!!*

Il s'avère que les sacres sont justement des substantifs qui ont quitté leur zone sémantique initiale, c'est-à-dire leur usage référentiel au profit d'un autre usage, qualificatif ou pragmatique. Mais en changeant de zone, ils ne sortent pas de la grammaire : ils obéissent toujours à des règles, même si elles diffèrent des normes de la zone initiale.

L'existence des règles communes pour toute la catégorie des sacres (malgré leur variété), témoigne du fait que sur le plan linguistique, le sacre n'est pas aussi marginal que sur le plan social car il constitue une catégorie homogène, qui se comporte comme les mots possédant des valeurs voisines.

## Bibliographie

- Léard J.-M., 1995: *Grammaire québécoise d'aujourd'hui: comprendre les québécismes*. Guérin Universitaire, Montréal.
- Tétu de Labsade F., 1989: *Le Québec: un pays, une culture*, Montréal.

(Dirección virtual: <http://corydoras.nazwa.pl/pomoce/fr/pliki/quebec.pps>)

## BIBLIOGRAFÍA

Algranti, Joaquin M. (2002). «Rey de Reyes: hacia una problematización del poder». Buenos Aires (Argentina): *Sociedad y Religión*, No 24/25, p. 66-88.

\_\_\_\_\_. (2007). «La insurrección de las minorías: El caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religiosos en la Argentina». Buenos Aires (Argentina): *Revista de Historiografía Argentina*, No 3, segundo semestre, 37 p.

\_\_\_\_\_. (2007). «Tres posiciones de la mujer Cristiana. Estudios sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo». Porto Alegre (Brasil): *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 9, n. 9, setembro, p. 165-193.

Almeida, Angélica A. Silva de Oda, Ana María G. R. & Paulo Dalgarrondo. (2007). «O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão». Brasil: *Rev. Psiquiatr. Clín.*, Vol. 34, Supl. 1, p. 34-41.

Almerás, Diane. (2001). «Lecturas en torno al concepto de imaginario: apuntes teóricos sobre el aporte de la memoria a la construcción social». Chile: Universidad de Chile, *Cyber Humanitatis*, Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades, No 19, invierno, s/p. (Dirección virtual: <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19/almeras.html>)

Álvarez, Carmelo, (1999). «Hispanic Pentecostals: Azusa Street and Beyond». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 5. February. (Dirección virtual: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj5/alvarez.html>)

Álvarez Espinar, Ángel. (2002). «Los discursos de la identidad pentecostal». Buenos Aires (Argentina): UBA (Universidad de Buenos Aires), Congreso *NAYA* (Noticias de Antropología y Arqueología), s/p. (Dirección virtual: [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/angel\\_espinar.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/angel_espinar.htm))

Anderson, Allan. (1992). «African Pentecostalism in a South African Environment: a Missiological Evaluation». South Africa: Pretoria, *University of South Africa*, Tesis, s/p.

\_\_\_\_\_. (2002). «The Globalization of Pentecostalism». Bangor/Wales. *Commission Meeting of the Cherches' Commission on Mission*, Sept 14-16.

\_\_\_\_\_. (2004). «The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early Twentieth Century». Oxford: *Centre for Mission Studies*, October, 20 p.

Aubrée, Marion. (1987). «Les orixas et le Saint-Esprit au secours de l'emploi (deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien)». Paris: *Cah. Sci. Hum.*, Vol. 23, No 2, janvier-mars, p. 261-272.

\_\_\_\_\_. (1997 [1995]). «Percée évangélique fondamentaliste». In *Les sectes à l'assaut du pouvoir*. Paris: Volcans (Revue d'information et solidarité sur l'Amérique et les Caraïbes), No 16, mars-avril, s/p.

\_\_\_\_\_. (1998). «La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste». In *Religions, orthodoxie, hétérodoxie et mysticisme*. Brésil: Cahiers du Brésil Contemporain, N° 35-36, p. 231-245.

\_\_\_\_\_. (2003). «Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest». Québec: Université Laval, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 27, No 1, p. 65-84.

Augé, Marc. (1976). «Savoir voir et savoir vivre: les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire», in *Africa*. London: Studies, Vol. 46, No 2, s/p.

Baamonde, José María. (2004). «Sanaciones, curaciones y exorcismos en los cultos pentecostales y afrobrasileños». Puerto Rico: *Boletín Informático de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico*, julio, s/p.

Barbier, Jean-Claude (dir.). (1985). *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*. Paris: Karthala-Orstom, 412 p.

Bastien, Albert. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique?* Paris: puf, 346 p.

Bastian, Jean-Pierre. (2001). «Pentecôtismes latino-américaines, logiques de marché et transnationalisation religieuse». In Bastian, Jean-Pierre, Françoise Champion et Khaty Rousselet. *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, p. 99-111.

\_\_\_\_\_. (2006). «La nouvelle économie religieuse de l'Amérique latine». *Social Compass*, Vol. 53, No 1, p. 65-80.

Bastian, Jean-Pierre, Françoise Champion et Khaty Rousselet. (2001). *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 282 p.

Benvenuti, Sheri R. (1999). «Pentecostal Women in Ministry: Where Do we Go from Here?». *Cyberjournal pour la recherche Pentecostal-Charismatique*, N° 5, Febrero, s/p. (Dirección virtual: <http://pctii.org/cyberj/cyber5.html>)

Berger, Peter L. (Alberto Ide trad.). (2005). «Pluralismo global y religión». Chile: Estudios Públicos, *Ensayo*, No 98, otoño, p. 5-18.

Bernard, David. (1998). «Unmasking Prejudice». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 4, July, s/p. (Dirección virtual: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj4/bernard.html>)

Bernault, Florence. (1999). «Archaïsme colonial, modernité sorcière et territorialisation à Brazzaville, 1959-1995». Oxford: *James Curry*, p. 34-49.

Birman, Patricia. (1996). «Mediação feminina e identidades pentecostais». Brasil: *Cadernos Pagu*, Nos 6-7, p. 201-226.

Bisilliat, Jeanne (dir.). (1996). *Femmes du Sud, chefs de famille*. Paris: Karthala, Coll. Hommes et Sociétés, 413 p.

Bmsrs, Sophie- (1996). «Féminisation de la pauvreté». in Bisilliat, Jeanne, *Femmes du Sud, chefs de famille*. Paris: Karthala, Coll. Hommes et Sociétés, 1996, p. 49-57.

Boisier, Sergio. (2003). «¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica?». Caracas (Venezuela): Revista del CLAD *Reforma y Democracia*, No 27, Oct., 24 p. (Dirección virtual: <http://www.clad.org.ve/portal/publicaciones-del-clad/revista-clad-reforma-democracia/articulos/027-octubre-2003/0046500>)

Bowlby, William Reid. (2001). «Between Memory and Present Aspirations: Canadian Identities and Religious Diversity». Halifax (Nova Scotia): *Department of Canadian Heritage*, The Ethnocultural, Racial, Religious, and Linguistic Diversity and Identity, November, 37 p.

Boyer, Véronique. (1996). «Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil». Paris: *Cah. Sci. Hum.*, Vol. 32, No 2, pp. 243-264.

\_\_\_\_\_. (1997). «Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme: le cas brésilien». Paris: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, No 24, janv-mars, p. 33-47.

Brusco, Elizabeth. (1995). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin (Texas): University of Texas Press, 203 p.

Calpas, Éric. (1996). «Les femmes chefs de famille: spécificités du milieu urbain». In Bisilliat, Jeanne, *Femmes du Sud, chefs de famille*. Paris: Karthala, Coll. Hommes et Sociétés, p. 110-127.

Campiche, Roland J. (2003). «L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive? *Social Compass*, Vol. 50, No 3, p. 297-309.

Campos, Bernardo. (2001). «El pentecostalismo en la fuerza del espíritu». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 9, February, s/p. (Dirección virtual: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj9/campos.htm>)

\_\_\_\_\_. (2004). «El Post Pentecostalismo: Renovación del Liderazgo y Hermeneútica del Espíritu». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 13, April, s/p. (Dirección virtual: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj13/bernado.html>)



\_\_\_\_\_. (s/f.). «Identity and Function of Pentecostals in the Process of Social Change». *RTISPALC* (Red de Teólogo(a)s e Investigadore(a)s Sociales del Pentecostalismo en América Latina y El Caribe), s/p. (Dirección virtual: <http://www.geocities.com/atipalc/hipotesis.html>)

\_\_\_\_\_. (2006). «Pentecostalismo y Sociedad. El estudio del movimiento pentecostal en los últimos 30 años. Estado de la cuestión». *Boletín de la hemeroteca de nuevos movimientos religiosos Hairesis*, Boletín No 13, abril, 16 p. (Dirección virtual: [www.revista-hairesis.com](http://www.revista-hairesis.com))

Campos, María Das Dores, (1998). «Religiões e Sociedades: uma quebra-cabeça da América Latina». Río de Janeiro (Brasil): *Escola de Serviço Social/UFRJ*, IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Mesa redonda N° 9, 20 p.

\_\_\_\_\_. (1999; 1998). «'SOS Mulher'. A identidade feminina na mídia pentecostal». Porto Alegre (Brasil): *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Ano 1, No. 1, set., p. 167-188.

Campiche, Roland J. (2003). «L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive? *Social Compass*, Vol. 50, No 3, p. 297-309.

Carmona, Harold Segura. (s/f). «El Movimiento Pentecostal-Carismático: Evaluación Desde Una Perspectiva Pastoral». Colombia: *Pentecostalidad*, s/p. (Dirección virtual: <http://www.pentecostalidad.com>)

Carvalho, José Jorge de. (1999) «Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil». Brasília (Brasil): Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais, *Série Antropologia*, No 249, 22 p.

Castel, Frédéric. (2004). «Les religions au Québec. Les grandes tendances ethno-démographiques depuis 1991». Inédito. (Doc. recibido por gentileza del autor).

Centre d'Information sur les Nouvelles Religions (CINR). (1989). «Renseignements tirés du livre 'Nouvel âge, Nouvelles croyances, Répertoire de 25 nouveaux groupes spirituels/religieux'». Montréal (Québec): *Éditions Paulines & Médiaspaul*, s/p.

Chouinard, Tommy. (2002). «Motards chrétiens. Association d'anciens 'durs à cuire' convertis. Ils témoignent sur le routes du Québec». Montréal (Québec): *Voir*, 25 avril, s/p.

Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 358 p.

Cloud, David W (ed.), (trad. Way of Life Literature's Fundamental Baptist Information Service). (1998). «The Strange History of Pentecostalism» Oak Harbor, WA: *Revista O Timothy*, s/p. (Dirección virtual: <http://wayoflife.org/~dcloud>)

Colonomos, Ariel. (2006). «Les évangélistes en Amérique Latine: De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale». *Cultures & Conflits*, No 15-16. (Dirección virtual: <http://www.conflits.org/index201.html>)

Commission parlementaire sur l'éducation. (1999). «La laïcité ou l'esprit des lumières contre les éteignoirs». Québec: *Mémoire du Mouvement laïque québécois*, octobre, 16 p.

Conseil des Relations Interculturelles (CRI). (2004). «Laïcité et diversité religieuse: l'approche québécoise». Montréal (Québec): Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration, mars, 100 p.

\_\_\_\_\_. (2005). «Laïcité et diversité religieuse». Montréal (Québec): *Revue de l'intégration et de la migration internationale*, Vol. 6, No 2, printemps, p. 327-361.

\_\_\_\_\_. (2005). «L'approche intégrée pour l'égalité: quelle place pour les femmes immigrantes?». Québec: Mémoire présenté à la *Commission des affaires sociales concernant l'avis du Conseil du statut de la femme. Vers un nouveau contrat social pour l'égalité entre les femmes et les hommes*, janvier, 36p.

Corten, André. (1995). *Le pentecôtisme au Brésil: Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala, 307 p.

\_\_\_\_\_. (1998). «Les traditions de la littérature sur les pentecôtismes en Amérique Latine et en Afrique». São Paulo (Brasil): *VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na America Latina*, Trabalho apresentado no seminário temático. «Os pentecostais», setembro, 26 p.

\_\_\_\_\_. (1998). «O pentecostalismo Transnacionalizado no contexto teológico-político». Porto Alegre (Brasil): *Horizontes Antropológicos*, Año 4, No 8, junho, p. 182-198.

\_\_\_\_\_. (1999). *Alchimie politique du miracle. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*. Montréal (Québec) : L'Univers des discours, 248 p.

\_\_\_\_\_. (1999). «Pentecôtisme et «néo-pentecôtisme au Brésil». In *Le Pentecôtisme: Les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*. Paris: CNRS, Archives de Sciences Sociales des Religions, N° 105, janvier-mars, p. 163-183.

\_\_\_\_\_. (2003). «Afrique du Sud». In Corten, André, Jean-Pierre Dozón et Ari Pedro Oro (préface de Harvey Cox). (2003). *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Édition Karthala, 294p.

\_\_\_\_\_. (2003). «Rwanda: du réveil est-africain au pentecôtisme». Canada: *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 37, No 1, 12 p.

\_\_\_\_\_. (2008). «Les mutations inattendues de la mouvance évangélique». In Badie, Bertrand & Sandrine Tolotti (dir.), *L'État du monde 2008*. Paris/Montréal: La Découverte/Boréal, p. 97-102.

Corten, André & André Mary (éds.). (2001). «Introduction». In *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique Latine*. Paris: Karthala, p. 11-38.

Corten, André, Jean-Pierre Dozón et Ari Pedro Oro (préface de Harvey Cox). (2003). *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Édition Karthala, 294 p.

Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (dir.), «Introduction». In *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, p. 13-35.

Côté, Pauline. (1993) *Religions et croyances. Les transactions politiques des croyances*. Ottawa: Les presses de l'Université d'Ottawa, 257 p.

Côté Pauline & Jacques Zylberberg. (1990). «Univers catholique romain, charisme et individualisme: les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone». In *Charisme, Dissidence et Pluralisme*. Québec: *Sociologie et sociétés*, Vol. 22, No 2, automne, p. 81-94.

Couto, Márcia Thereza. (2002). «Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs». In *On the Gender Track: Pentecostal Groups and the Christian Base Communities CEBs*. Brasil: Revista Estudos Feministas, Vol. 10, N° 2, july-dec., p. 357-369.

Covarrubias Cuéllar, Karla Y. (2001). «La conversión religiosa en la construcción de la identidad del sujeto». León (España): Universidad Iberoamericana León, *Texto Abierto*, Año 1, No 1, p. 11-56.

Cox, Harvey. (1994). «A Review of Pentecostal Spirituality: a Passion for the Kingdom by Steven J. Land». Sage Publication: *Journal of Pentecostal Theology*, p. 3-12.

\_\_\_\_\_. (2003). «Préface». In Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (dir.). *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Karthala, p. 5-7.

Chesnut, R. Andrew. (1995). «Assembly of the Anointed: Pentecostalism and the Pathogens of Poverty in an Amazonian City of Brazil, 1962-1993». Los Angeles (California, EE. UU.): *University of California*, Tesis, 357 p.

Dansereau, Francine & Francine Bernèche. (2002). «L'accès des minorités visibles au logement à Montréal». Montréal (Québec): INRS (Institut national de la recherche scientifique), *Urbanisation, Culture et Société*, 24 p.

Dansereau, Francine & Magda Garcia. (2005). «Les trajectoires résidentielles des immigrants latino-américains à Montréal: Une affaire d'identité et de réseaux». Montréal (Québec) : *Urbanisation, Culture et Société*, s/p.

*Défense Nationale*. (2003). «Les religions au Canada». Ottawa (Canada): 150 p.

Di Giacomo, Michael. (1999). «Les pentecôtistes québécois, 1966-1995: histoire d'un réveil». Québec: Université Laval, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Thèse, 395 p.

\_\_\_\_\_. (2004). «La Vieille Capitale: son importance pour le pentecôtisme au Canada français dans les années 1970». Québec: *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, Vol. 70, p. 81-96.

Dia, Ibrahima Amadou. (2000). «Femmes sénégalaises et argent: entre 'sacralisation', crainte, valorisation de soi et logiques communautaires». *Esprit critique*, Vol. 02, No 10, Octobre, s/p.

Dolbeau, Jean-Michel. (1999). «Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud». In *Afrique: les identités contre la démocratie?* Éditions de l'Aube, IRD (Institut de recherche pour le développement, ex-Orstom), p. 91-103.

Dozon, Jean-Pierre. (2001). «Post-Prophetism and Post-Houphuetism in Ivory Coast». *Social Compass*, Vol. 48, No 3, p. 369-385.

Drogus, Carol Ann. (1991). «Religion Gender, and 'Political Culture' Attitudes and Participation in Brazilian Basic Christian Communities». Wisconsin: *University of Wisconsin-Madison*, PhD Dissertation.

\_\_\_\_\_. (1994). «Religious Change and Women's Status in Latin America: A Comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches». University of Notre Dame: *Helen Kellogg Institute for International Studies*, Working paper N° 206, 20 p.

Droogers, Andrée. (1998). «Paradoxical Views on a Paradoxical Religion, Models for the Explanation of Pentecostal Expansion in Brazil and Chile». In Boudewijnse, B., A. Droogers & F.Kamsteeg (eds.), *More than Opium, An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham (Maryland), p. 1-34.

Durkheim, Émile. (1960 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 647 p.

Erdely, Jorge. (1996). «El avivamiento de la Risa». México, D.F: *MBR*, 41 p. (Dirección virtual: [http://www.sectas.org/Articulos/movimiento/Libro\\_Avivamiento.htm](http://www.sectas.org/Articulos/movimiento/Libro_Avivamiento.htm))

Epstein, Daniel Mark. (1994) *Sister Aimee: The Life de Aimee Semple McPherson*. San Diego: Harcourt Brace and Co, 496 p.

Fabre Platas, Danú A. (2001). «Conversión religiosa e imaginarios social: el discurso como elemento de análisis». Toluca (México): Universidad Autónoma del Estado de México, *Convergencia*, Año 8, No 25, mayo-agosto, p. 277-308.

Fancello, Sandra. (2003). «Au commencement était la dissidence. Création et séparation au sein du pentecôtisme ghananéen». Paris: *Arch. De Sc. soc. des Rel.*, No 122, avril-juin, p. 45-55.

Fay, Claude. (1995). «Identités et appartenances dans les sociétés sahéniennes». Paris: EHESS, *Cahiers des Sciences Humaines*, Vol. 31, N° 2, p. 291-300.

Ferraro, Estela. (2004). «Religion et pouvoir en Argentine: l'irruption de l'imaginaire pentecôtiste dans l'espace aborigène et politique». In *Processus démocratiques et crise de légitimité en Amérique latine: convergences ou divergences du politique et du religieux*, Montréal (Québec): Université du Québec à Montréal/GRIPAL, 72<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, 12 mai. (Texto inédito).

\_\_\_\_\_. (2006). «L'observation participante dans des lieux de culte pentecôtistes fréquentés par des femmes immigrantes africaines à Montréal». Montréal (Québec): Université du Québec à Montréal, Département de sciences des religions, *GRIMER*, Rapport d'observation, mars, 43 p.

\_\_\_\_\_. (2006). «Sanctuarisation du politique et la traversée de sa clôture». In Corten, André (dir.). *Les frontières du politique en Amérique latine. Imaginaires et émancipation*. Paris: Karthala, p. 65-71.

Fischbach, Franck. (1999). *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris: Puf, 128 p.

Flanagan, Shane Andrew. (2005). «From Tent to Tabernacle: A History of the Origins and Development of the Atlantic Northeast Pentecostal Tradition». Wolfville, Nova Scotia, (Canada): Acadia University, Acadia Divinity College, Thesis, 136 p.

Freston, Paul. (1999). «'Neo-Pentecostalism' in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony/Néo-pentecôtisme brésilien: problèmes de définition et lutes de pouvoir». Paris: *Arch. De Sc. Soc. des Rel.*, No 105, janvier-mars, p. 145-162.

Frigerio, Alejandro. (compil.). (1993). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. Buenos Aires (Argentina): CEA (Centro Editor de América Latina), 97 p.

\_\_\_\_\_. (1998). «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica». In *Ó futuro da religião*. São Paulo (Brasil): VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, setembro, 30 p.

\_\_\_\_\_. (1999). «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica». Porto Alegre (Brasil): *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Vol. 1, No 51-88, 31 p.

\_\_\_\_\_. (2000). «Apocalipsis de papel: El milenio en los medios de comunicación de Argentina». Buenos Aires (Argentina): Universidad Católica Argentina, *X Jornadas sobre alternativas religiosas en Latinoamérica/CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)*, 3-6 Octubre, 14 p.

\_\_\_\_\_. (2002). «La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional». Paris: *Archives de sciences sociales des religions*, No 117, janvier-mars, p. 127-150.

Gagnon, Julie Élizabeth & Annick Germain. (2002). «Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal». Montréal (Québec): INRS-Urbanisation, culture et société, *Cahiers de Géographie du Québec*, Vol. 46, N° 128, septembre, pp. 143-163.

Gamboa, Victor Pino. (2007). «El apostolado moderno». Santa (Perú): Centro Evangélico de Investigaciones Religiosas BERE, *CEIR-BERE*, septiembre. 24 p.

García Roca, Joaquín. (2004). «Llevarse las raíces consigo. Ecosistema humano y espiritualidad». Venezuela: Universidad Bolivariana, *Revista Polis*. Volumen 3, No 8. (Dirección virtual: <http://www.revistapolis.cl/8/raic.htm>)

Garciandía Imaz, José Antonio. (2005). *Pensar sistémico: Una introducción al pensamiento sistémico*. Bogotá (Colombia): Universidad Javeriana, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 338 p.

Garrido, Hilda Beatriz. (2004). «La memoria y la palabra». In *Temas de mujeres*. San Miguel de Tucumán (Argentina): Universidad Nacional de Tucumán, Revista del CEHIM (Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinarios Sobre las Mujeres), Año 1, No1, p. 15-37.

Germain, Annick & Johanne Charbonneau. (2002). «Les banlieues de l'immigration». Montréal (Québec): *Recherches sociographiques*, Vol. XLIII, No 2, p. 311-328.

Germain, Annick, Francine Dansereau & al. (2003). «Les pratiques municipales de gestión de la diversité à Montréal». Montréal (Québec): *INRS (Institut national de la recherche scientifique)/Urbanisation, Culture, Société*, mars, 182 p.

Giffard, Pierre-Alain. (2003). «Équipés pour la mission». Paris: Croire-Publications, *Les Cahiers de l'École Pastorale*, 190 p.

Gifford, Paul. (2004). «Persistence and Change in Contemporary African Religion». *Social Compass*, Vol 52, No 2, p. 169-76.

Giguère, Hermann. (2004 [1999]). «Notes historiques sur les débuts du renouveau charismatique au Québec». Québec: *Selon Sa Parole*, Vol. 25, No 6, octobre, s/p.

Gómez Marín, Raúl y Jiménez, Javier Andrés. (2002). «De los principios del pensamiento complejo». In Velilla, Marco Antonio (compilador). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior/UNESCO, p. 113-118.

Gowdy, Paul. (2004-2006). «Si vous êtes encore dans ce 'fleuve', sortez de là», un pasteur Vineyard de Toronto se repent». Toronto: *Discernment-Ministries Inc.*  
(Dirección virtual: [www.discernment-ministries.org/TheTorontoDeception.htm](http://www.discernment-ministries.org/TheTorontoDeception.htm))

Guigou, Nicolás. (1993). «El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y Religión*, No 10-11, p. 136-145.

Gutiérrez, Gustavo. (2003). «Globalización, gran amenaza para 'la iglesia en América Latina'». Guatemala de la Asunción (Guatemala): *La Hora*, Vol. 10, N°2, julio 12-19, 10 p.  
(Dirección virtual: [http://www.lahora.com.gt/03/07/12/paginas/cult\\_2.htm](http://www.lahora.com.gt/03/07/12/paginas/cult_2.htm))

Helly, Denise, Michèle, Vatz-Laaroussi & Lilyane Racheid. (2001). «Transmission culturelle aux enfants par des jeunes couples immigrants. Montréal, Québec, Sherbrooke». Montréal (Québec): *Immigration et métropoles*, mars, 157 p.

Helly, Denise & Nicolas Van Schendel. (2001). «Appartenir au Québec: Enquête à Montréal». Laval: (Québec), *Les presses de l'université Laval*, 162 p.

Hervieu-Léger, Danièle. (2001). «Crise de l'universel et planétarisation culturelle: les paradoxes de la 'mondialisation' religieuse». In Bastian, Jean-Pierre et al. *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, p. 87-96.

Hexham, Irving. (2002). «Rapport préparé pour le ministère du Patrimoine canadien». Canadá: *Le gouvernement du Canada*, Ministère du Patrimoine canadien, 64p.

Hocken, Peter. (1994). *Le réveil de l'Esprit. Les Églises pentecôtistes et charismatiques*, Montréal (Québec): Fides, 118 p.

Hollenweger, Walter. (1996). «De l'Azusa Street au phénomène de Toronto. Les racines historiques du mouvement pentecôtiste». In *Œcuménisme. Partie I: Panorama général. Les mouvements de Pentecôte, aiguillon œcuménique*. Paris: Éditions Beauchesne, Concilium, No 265, p. 13-25.

Hurbon, Laënnec. (2004). «Religions et génération dans la Caraïbe». *Social Compass*, Vol. 51, No 2, p. 177-190.

Idoyaga Molina, Anitilde & Natalia Luxardo. (2005). «Medicinas no convencionales en cáncer». Buenos Aires (Argentina): *Medicina*, Vol. 65, No 5, p 390-394.

Immigration et Métropoles. (2003). «La population immigrée et les minorités visibles de la ville de Montréal en 1996: portrait cartographique sommaire». Montréal (Québec): *Bureau des relations interculturelles de la ville de Montréal et l'Observatoire statistique du Centre de recherche interuniversitaire*, avril, 30 p.

Jensen, Tina Gudrun (trad. Maria Filomena Mecabô). (2001). «Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafrikanização para a reafrikanização». Brasil: *REVER* (Revista de Estudos da Religião), No 1, p. 1-21.

Jiménez, Javier Andrés. (2002). «Sociología y complejidad en la obra de Edgar Morin». In Velilla, Marco Antonio (compil.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: ICFES/UNESCO, Corporación para el desarrollo Complexus, p. 154-160.

Keïta, Naffet M. (s/f). «Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest». Mali: *Université du Mali*, Faculté des langues, lettres, arts et sciences humaines, Section Anthropologie, 12 p.

Labelle, Micheline. (2003). «À propos de la reconnaissance de la diversité dans l'espace national québécois. Exclusion ou incorporation segmentée?». Montréal (Québec): Université du Québec à Montréal, *CRIEC* (Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté), mars, 28 p.

Lalonde, Jean-Louis. (2002). *Des loups dans la bergerie. Les protestants de langue française au Québec*. Montréal (Québec): Fides, 460 p.

Laplatine, François. (1999). «Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains». Québec: Université Laval, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 23, No 2, p. 101-115.

Larbi, Emmanuel Kingley. (2001). «The Nature of Continuity and Discontinuity of Ghanaian Pentecostal Concept of Salvation in African Cosmology». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, N° 10, July, s/p. (Dirección virtual: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj10/larbi.html>)

Larouche, Jean-Marc & Guy Ménard (dir.). (2001). *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*. Québec: Université Laval, Les Presses de l'Université Laval, 504 p.

Lefebvre, Solange. (2004). «Théologie pratique et questions de transmission». Laval (Québec): Université Laval, *Laval théologique et philosophique*, Vol. 60, No 2, juin, p. 251-268.

Lemieux, Raymond. (1987). «Charisme, mass-média et religion populaire. Le voyage du Pape au Canada». *Social Compass*, Vol. XXXIV, No 1, p. 11-31.



\_\_\_\_\_. (1990). «Le catholicisme québécois: une question de culture». *Sociologie et sociétés*, Vol. 22, No 2, p. 145-164.

\_\_\_\_\_. (1992). «Les croyances : nébuleuse ou univers organisé?». In Raymond et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*. Québec: Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, Vol. 11, p. 23-89.

Lemieux, Raymond & É-Martin Meunier. (1993). «Du religieux en émergence». Québec: *Sociologie et sociétés*, Vol. XXV, No 1, printemps, p. 125-151.

Levrat, Régine. (2002-2003). «Le christianisme en Afrique». In *Les religions traditionnelles: l'exemple de l'Afrique noire*, UTA: Université Lyon, Document pédagogique, Conférence, 7 p. (Dirección virtual: [www.uta-univ-lyon2.f](http://www.uta-univ-lyon2.fr))

Loder, Allan Thomas. (2000). «An Examination of the Classical Pentecostal Doctrine of the Baptism in the Holy Spirit in Light of the Pentecostal Position on the Sources of Theology». Canada: *Faculty of Providence Theological Seminary*, Thesis, 147 p.

López, Arellanos, José. (2000). «Relativismo y posmodernidad». Toluca (México): Universidad Autónoma del Estado de México: *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 7, No 1, p. 31-48.

López Fernández, Francisco. (2004). «Movimientos de laicos, secularización y función pública de la religión. Notas de investigación». Santiago de Chile (Chile): Universidad Alberto Hurtado, *Persona y Sociedad*, Vol. XVIII, No 3, p. 273-289.

Lougheed, Richard. (2001). «Les traditions protestantes». In Larouche, Jean-Marc & Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, p. 64-75.

Mariano, Ricardo. (2003). «Brésil». In Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Karthala, p. 45-55.

Marín, Raúl Gómez y Javier Andrés Jiménez. (2002). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. In Velilla, Marco Antonio (compilador). Colombia: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior/UNESCO, p. 113-118.

Mariz, Cecilia Loreto. (1995). «El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y Religión*, No 13, p. 87-100.

Marshall-Fratani, Ruth. (2001). «Prospérité miraculeuse: les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria». In *Figures de la réussite*, Politique africaine, No 82, juin, p. 24-44.

Martin, David. (2001). *Pentecostalism: the World Their Parish*. Oxford: Blackwell, 197 p.

Martínez, García, Carlos. (2005). «Pentecostalismo: ¿reforma religiosa de los pobres?». México (México): publicado en el *Diario La Jornada de México*, el miércoles 16 de marzo del 2005.

Mary, André. (2000). «Anges de Dieu et esprits territoriaux: une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation». *Autrepart*, No 14, p. 71-89.

\_\_\_\_\_. (2000). «L'anthropologie au risque des religions mondiales». Québec: Université Laval, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 24, No 1, p. 117-135.

\_\_\_\_\_. (2003). «L'invention chrétienne de l'identité Yoruba. Les racines missionnaires d'une nation africaine». Paris: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 124, octobre-décembre, p. 49-61.

\_\_\_\_\_. (2003). «Parcours visionnaires et passeurs de frontières». Québec: Université Laval, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 27, No 1, p. 111-130.

McGee, Gary B. (1999). «All for Jesus. The Revival Legacy of A.B. Simpson». *Assemblies of Gog USA: A journal for Pentecostal Ministry*, Spring, s/p. (Dirección virtual: [http://enrichmentjournal.ag.org/199902/082\\_all\\_for\\_jesus.cfm](http://enrichmentjournal.ag.org/199902/082_all_for_jesus.cfm))

Meintel, Deirdre. (2003). «La stabilité dans le flou. Parcours religieux et identités de spiritualistes». Québec: Université Laval, *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 27, No 1, 35-63.

Meunier, Thomas William. (1986). «Le Canadien Azusa: la Mission Hebden à Toronto». USA: *Pneuma* (The Journal of the Society for Pentecostal Studies), Vol. 8, No1, p.5-29.

Míguez, Daniel. (1998). «Política y magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y Religión*, No 16/17, p. 78-100.

\_\_\_\_\_. (2001). «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la 'década perdida'». Buenos Aires (Argentina): *Intersecciones en Antropología*, N° 2, p. 73-88.

\_\_\_\_\_. (2003) «¿Qué puede agregarse a los clásicos? Buscando nuevos horizontes a los estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano», Buenos Aires (Argentina): *Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires*, (Texto recibido por gentileza del autor)

\_\_\_\_\_. (2005) «Opio Rebelde. Los programas pentecostales de rehabilitación de adictos en la Argentina». *Pentecostudies*, Vol. 4, 23 p.

Milan, Anne & Kelly Tran. (2004). «Tendances sociales canadiennes ». Canada: *Statistique Canada*, No 72, 40 p.

Montclos, Marc-Antoine. (1999). «La ville à la pointe des changements? Lagos entre opposition et diversion». In René Otayek (dir.), *Afrique: les identités contre la démocratie?*, Éditions de l'Aube, IRD (Institut de recherche pour le développement, ex-Orstom), Cahiers des sciences humaines, Autrepart, N°10, p. 59-76.

Moreno Garrido, Jaime. (2005). «La noción de la religión». Chile: *Universidad de Chile*, 13 p.

Morin, Edgar. (1981 [1962]). *L'esprit du temps*. Paris: Grasset, 268 p.

\_\_\_\_\_. (2002). «À propos de la complexité». Paris: CNRS, Comité National, Exposé, 9 p. (Dirección virtual: <http://www.cnrs.fr/comitenational/cs/exposes/Morin.pdf>)

\_\_\_\_\_. (2005 [1990]). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Éditions du Seuil, 158 p.

\_\_\_\_\_. «Réalisme et utopie». France: PUF (Presses Universitaires de France), Vol. 1, No 209, p. 154-164.

Morin, Edgar & Jean-Louis Le Moigne. (1999). *L'intelligence de la complexité*, Paris/Montréal: L'Harmattan, 332 p.

Morin, Edgar (trad. Domènec Bergadà). (1974). *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona (España): Edit. Kairós, 246 p.

Morin, Edgar (trad. Ana Sánchez). (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona (España): Anthropos, 369 p.

Morin, Edgar (trad. Ana Sánchez). (1988 [1986]). *El Método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid (España): Cátedra, 263 p.

Morin, Edgar (trad. Ricardo Figueras). (1993). *Tierra-Patria*. Buenos Aires (Argentina): Nueva Visión, 217 p.

Morin, Edgar (trad. José Luis Solana Ruiz ). (2000 [1999]). «Antropología de la libertad». Granada (España): Universidad de Granada, Grupo de Investigación Antropología y Filosofía *Gazeta de Antropología*, No 16, s/p.

Morin, Edgar (trad. Ana Sánchez Torres). (2006). *El método*. Madrid: Cátedra, 240 p.

Mossière, Géraldine. (2004). «Expressivité rituelle: Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal». Montréal (Québec): Université de Montréal, Département d'anthropologie, Mémoire, 168 p.

Nathan, Ronald A. (1999). «Pentecostalism and Ethnic and Racial Diversity». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, N° 5, février, s/p. (Dirección virtual: <http://pctii.org/cyberj/cyberj5/nathan.html>)

Nilsson, Nils-Olov. (1999). «The debate on Women's Ministry: Summary and Analysis». *Cyberjournal for pentecostal-charismatic research*, N° 5, February, 21 p. (Dirección virtual: <http://pctii.org/cyberj/cyber5.html>)

Onyinah, Opoku. (2001). «Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Modern Africa: Ghana as a Case History». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 10, July, s/p. (Dirección virtual: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj10/Onyinah.html>)

\_\_\_\_\_. (2006). «La grâce de Dieu, la guérison, la souffrance». France: Publication du Conseil œcuménique des Églises, *International review of mission*, No 376-377, s/p.

Opp, James William. (2000). «Religion, Medicine, and the Body: Protestant Faith Healing in Canada, 1880-1930». Ottawa (Canada): Carleton University, Department of History, Thesis, 424 p.

Oro, Ari Pedro, (trad. Alejandro Frigerio). (1993). «Religiones populares y modernidad en Brasil». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y religión*, No 10/11, p. 70-82.

\_\_\_\_\_. (2003). «A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros». Brasil: *Rev. Bras. Ci. Soc.*, Vol 18, No 53, out., p. 53-69.

\_\_\_\_\_. (2007) «Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países». Porto Alegre (Brasil): *Horizontes Antropológicos*, ano 13, No 27, jan/jun, p. 281-310.

Ouédragogo, Joséphine. (1996). «Les femmes chefs de ménage en zone rurale du Burkina Faso». In Bisilliat, Jeanne (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, Coll. Hommes et Sociétés, p. 99-108.

Pacheco, Éser Técio. (2007). «'Eu era do Mundo': Transformações do Auto-conceito na Conversão Pentecostal», Mina Gerais (Brasil): Pontificia Universidade de Minas Gerais, *Teoria e Pesquisa*, Vol. 23, No 1, Jan-Mar, p. 53-62.

Padrón, María Inés Hernandez de. (2006). «La pobreza urbana, organizaciones de barrio y las redes de solidaridad locales». Mérida (Venezuela): *Fermentum*, Año 16, No 45, enero-abril, p. 268-278.

Peix, Miquel (père). (s/f). «Testimonio del Padre Tardif en el encuentro de Barcelona en Junio del 96». Tarragona (España): *Página de la Renovación carismática Católica y Mariana*, s/p. (Dirección virtual: <http://www.tinet.org/~ass/>)

- Pereira, Rufus (père). (2003). «Le ministère catholique de délivrance». Montréal (Québec): Conseil canadien du Renouveau charismatique catholique, *Selon Sa Parole*, Vol. 29, No 2, mars-avril, 32 p.
- Perera Pintado, Ana Cecilia. (2003). «Oleadas migratorias, religión e identidad cubana». México: Universidad Autónoma del Estado de México, *Convergencias*, No 32, mayo-agosto, p. 82-106.
- Pilon, Marc. (1996). «Les femmes chefs de ménage en Afrique: état de connaissances». In Bisilliat, Jeanne (dir.), *Femmes du Sud, chefs de famille, Quatrième partie: Des chiffres, des faits, des lois*. Paris, Karthala, Coll. Hommes et Sociétés, p. 235-256.
- Pintor Iranzo, Ivan. (2007). «A propósito de lo imaginario». Barcelona (España): Universitat Pompeu Fabra, *Grup de recerca en Percepció Sintètica i Sistemes Emotius i Cognitius (SPECS)*, 18 p.
- Platas, Fabre. (2001). «Conversión religiosa e imaginario social». México: *Convergencias*, p. 277-308.
- Pompeu Fabra. (s/f). «Grup de recerca en Percepció Sintètica i Sistemes Emotius i Cognitius (SPECS)», 18 p. (Dirección virtual: [http://www.iaa.upf.es/formats/formats3/pin1\\_e.htm](http://www.iaa.upf.es/formats/formats3/pin1_e.htm))
- Ramírez, Mario Teodoro. (2005 [2004]). «Cosmopolitismo e interculturalidad». México: *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, 10 p.
- Reny, Paul & Jean Paul Rouleau. (1978). «Charismatiques et Socio-politiques dans l'Église catholique au Québec». *Social Compass*, Vol. XXV, No 1, p. 125-143.
- Riss, Richard M. (1988). *A Survey of 20th Century Revival Movements in North America*. Peabody (Ma): Hendrickson Publishers, 208 p.
- Rivière, Gilles. (2004). «Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano». La Paz (Bolivia): *Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, 12 p. (Dirección virtual: <http://nuevomundo.revues.org/document6661.html#tocto1>)
- Rocher, Marie-Claude & Catherine Drouin. (1993). «Un autre son de cloche protestantisme d'expression française au Québec». Montréal (Québec): *Bureau de documentation sur les sectes et les religions*, 21 p. (Dirección virtual: <http://www.bdsr.org/cloche.htm>)
- Rodríguez Molina, José. (2003). «La pobreza como marginación y delito». Granada (España): Universidad de Granada, Grupo de Investigación Antropología y Filosofía *Gazeta de Antropología*, No 19, texto 14, s/p.
- Rolim, Francisco Cartaxo. (1992). «Pentecôtisme et vision du monde». *Social Compass*, Vol. 39, No 3, p. 401-422.

Rose, Serafín, padre, (Trad. de Bernardo Aramburu y Mateo D'Acosta). (2000). «Renovación Carismática como una señal de los tiempos». Los Angeles (California): *Ed. Bishop Alexander*, s/p.

Rubio Ferreres, José María. (1998). «¿'Resurgimiento religioso' versus secularización?». Granada (España): Universidad de Granada, Grupo de Investigación Antropología y Filosofía, *Gazeta de Antropología*, No 14, s/p.

Rust, Ron & Michael Di Giacomo (trad. J. Bersot). (s/f). «Le Québec: Mission pas Impossible». Ottawa/Québec: *PAOC* (Pentecostal Assemblies of Canada)/*APDC* (Assemblées de la Pentecôte du Canada), article 14, 4 p.  
(Dirección virtual: [www.dqpaoc.org/spip.php?article14](http://www.dqpaoc.org/spip.php?article14))

Saillant, Francine & Éric Gagnon. (1999). «Présentation. Vers une anthropologie de soins?». Québec: Université Laval, *Anthropologie et Société*, Vol. 23, No 2, p. 5-14.

Salazar-Sanzana, Elizabeth. (2005). «'Dios es real, porque lo siento en mi ser': Experiencia religiosa de mujeres pentecostales chilenas contemporáneas». Chile: *Haisésis*, Boletín de la hemeroteca de nuevos movimientos religiosos, No 2, mayo, 9p.

Sanders, Cheryl J. (1997). «History of Women in the Pentecostal Movement». *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*, No 2, July, 14 p.  
(Dirección virtual: <http://pctii.org/cyberj/cyber2.html>)

Saint-Blancat, Chantal. (2001). «Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux». In Bastian, Jean-Pierre, Françoise Champion et Khaty Rousselet. *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, p. 75-86.

Sankara, Thomas. (2001). *L'émancipation des femmes et la lutte de libération en Afrique*. New York (EE UU), Pathfinder Press, 49p.

Schetagne, Sylvain. (1999). «La pauvreté dans les régions métropolitaines du Québec». Québec: *Conseil Canadienne de Développement social*, Rapport préliminaire de recherche, juin, 15 p. (Dirección virtual: <http://www.ccsd.ca/pubs/qpauv.htm>)

Silva Pimentel, Fernanda da. (2005). «Psiquê nos Domínios do Demônio – um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus». Brasil: *Rever*, Año 5, No 2, s/p.

Silveira Campos, Leonildo. (1999). «A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa)». Brasil: *Lusotopie*, p. 355-367.

\_\_\_\_\_. (2005). «As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada». São Paulo (Brasil): *Revista USP*, No 67, setembro-novembro, p. 100-115.

Soneira, Jorge. (1987). «Los estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina». Buenos Aires (Argentina): *Revista Sociedad y Religión*, No 8, 12 p.

\_\_\_\_\_. (1997). «El imaginario carismático». Buenos Aires (Argentina): UBA (Universidad de Buenos Aires), Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas, *NAYA* (Noticias de Antropología y Arqueología), noviembre, 19 p. (Dirección virtual: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/religion/17.htm>)

Spadafora, Ana María. (1994). «Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el ministerio ondas de amor y paz». In Alejandro Frigerio (compilador), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires (Argentina): CEAL (Centro Editor de América Latina), p. 113-127.

Soto González, Mario. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano». Valladolid (España): Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis, 488 p.

*Statistiques Canada*. (2003). «Enquête sur la diversité ethnique: portrait d'une société multiculturelle». Ottawa (Ontario): septembre, 31 p.

Stoll, David. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press, 424 p.

Surgy, Albert de. (2001). *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois*. Paris: L'Hamattan, 469 p.

Sutton, Alicia H. (2005). «Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización». Monterrey (México): Universidad Autónoma del Estado de México, *Confines*, Vol. 1, No 002, agosto-diciembre, p. 35-43.

Synan, Vinson. (2006). «The Origins of the Pentecostal Movement». Tulsa (Ok.): *Oral Roberts University*, s/p.  
(Dirección virtual: <http://www.oru.edu/university/library/holyspirit/pentorg1.html>)

Synan, Vinson, (trad. María Victoria Castillo). (1997 [1980]). «Pentecostalism». In *Elwell Evangelical Dictionary*, Believe Religious Information (Ed. C. Johnson). (Dirección virtual: <http://mb-soft.com/believe/beliespa.html>)

Tall, Emmanuelle Kadya. (1995). «Dynamique des cultes voduns et du christianisme céleste au Sud-Bénin». Paris: *Cah. Sci. Hum.*, Vol. 31, No 4, p. 797-823.

Tardif, Isabelle. (2005). «Pauvreté et exclusion chez les femmes: modèle empirique du social perçu». Sherbrooke (Québec): Université de Sherbrooke, Mémoire, 177 p.

Tarducci, Mónica. (1992). «Los estudios sobre la Mujer y la Religión: Una introducción». Buenos Aires (Argentina): CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)/Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, *Revista Sociedad y Religión*, No 9, p. 105-112.

\_\_\_\_\_. (1993). «Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión». In Alejandro Frigerio (dir.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires (Argentina): CEAL (Centro Editor de América Latina), p. 81-96.

\_\_\_\_\_. (1994). «¿Las mujeres en el movimiento pentecostal: sumisión o liberación?». In Alejandro Frigerio (compilador), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires (Argentina): CEAL (Centro Editor de América Latina), p. 60-80.

\_\_\_\_\_. (1994). «‘O Senhor nos libertou’: gênero, família e fundamentalismo». Brasil: *Cadernos Pagu*, No 3, p. 143-160.

\_\_\_\_\_. (2005). «‘Sólo respondo al llamado de Dios’: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales». Madrid (España): *AIBR*, Revista de Antropología Iberoamericana, N° 40, Marzo-Abril, 21 p.

Therrien, Sophie, Louis-René Gagnon & Dana Mitrasca. (2005). «L’approche intégrée pour l’égalité: quelle place pour les femmes immigrantes?». Montréal (Québec): CRI (Conseil des Relations Interculturelles), Mémoire présentée à la Commission des affaires sociales concernant l’avis du Conseil du Statut de la femme pour l’égalité entre les femmes et les hommes, janvier, 36 p.

Terrien, Yannick. (2002). «Impact des politiques publiques sur la pauvreté en Amérique du Nord». Sherbrooke (Québec): Université de Sherbrooke, Dép. sciences économiques, Mémoire de Maîtrise, juillet. 133 p.

Tillin, Tricia. (s/f). «Au-delà de Toronto». Belper, Derbyshire (Angleterre): Banner Ministries, *Parole de Vie*. (Dirección virtual : <http://www.paroledavie.org>)

\_\_\_\_\_. (1997). «Le réveil mondial (2). Le réveil actuel plonge ses racines dans le Mouvement de la Pluie de l’Arrière Saison (PAS)». *Christian Resource of Scripture Studies PLUS the Work of Researchers and Discernment Ministries*, 28 p. (Dirección virtual: [www.banner.org.uk](http://www.banner.org.uk))

Ullán de la Rosa, Francisco Javier. (2003). «Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica». San Luis de Potosí (México): Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, *Relaciones*, Vol. 24, p. 229-265.

Tonda, Joseph. (2001). «Des affaires du corps aux affaires politiques: le champ de la guérison divine au Congo». *Social Compass*, Vol. 48, No 3, p. 403-420.



Trincas, Jaqueline & Pierre Trincas. (1983). «L'éclatement de la famille africaine. Religions et migrations, dot et polygamie». Abidjan (Côte d'Ivoire): *Cah. O.R.S.T.O.M., Série Sciences Humaines*, Vol. 19, No 2, p. 195-202.

Vallejos-Gomez, Nelson. (1996). «El Pensamiento complejo, antídoto contra el pensamiento único». Buenos Aires (Argentina): *Avizora Publicaciones*, Entrevista a Edgar Morin, s/p.

Velilla, Marco Antonio (compil.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior/UNESCO, 252 p.

Waugh, Earle. (2005). «Aimée Semple McPherson». Canada: Fondation Historica du Canada, *L'Encyclopédie canadienne*.  
(Dirección virtual: <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm>)

Willaime, Jean-Paul. (1999). «Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel». Paris: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 44<sup>e</sup> année, N° 105, janvier-mars, p. 5-28.

\_\_\_\_\_. (2000). «Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne. Les formes de coopération des organisations et acteurs religieux en Europe: entre œcuménisme et quêtes identitaires». In *Rapport du Commissariat général du Plan et de l'Institut universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet*, 1<sup>er</sup> novembre, 17 p.

Wilkinson, Michael. (1999). «Global Migration and Transformation Among Canadian Pentecostals». Ottawa (Canada): University of Ottawa, Classics and Religious Studies, Thesis, 291 p.

Wright, Pablo G. (2002). «L'«Evangelio»: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin». *Social Compass*, Vol. 49, No 1, p. 43-66.

Zylberberg, Jacques. (1990). «La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme». *Social Compass*, Vol. 37, No 1, p. 87-96.

## GLOSARIO

*Bucle tetratológico*<sup>147</sup> o pluribucle: Concepto forjado por Morin, que representa una imagen en forma de bucle para designar la necesidad ineluctable de relacionar las nociones de orden y desorden vía el concepto de interacción para concebir y comprender la noción de organización: «...la pertinence de la notion très intuitive et très significative de tétralogue, forgée par Edgar Morin pour rendre compte de cette indispensable association de l'ordre, du désordre et des interactions qui est à l'origine de l'organisation, de toute organisation systémique» (Marius, s/f). Boucle tétralogique: «ordre- désordre-interactions [...] Les processus d'ordre et d'organisation, ils se sont constitués dans et par le chaos, c'est-à-dire le tournoiement de la boucle tétralogique» Morin, (1981 [1977]), p.57-58).

Caos: La idea de lo complejo es la de «borde del caos». Es decir, lo complejo hace su aparición entre el orden rígido y el azar. (Gómez Marín, 2002, p. 15). «El concepto moriniano de *caos* es originario, en el sentido de que no coincide con el orden ni con el desorden, pues es anterior a toda distinción» (Soto Gozález, 1999, p. 39).

Complejidad: Término derivado del la *complectere* compuesto de la raíz *plectere* que significa tejer, atar, enlazar, entrelazar, juntar, acercar, y del prefijo *cum* que significa con. El significado etimológico del término es *trenzar juntos, tejer con*. Edgar Morin conçoit la complexité avant tout comme «Un mot affirmatif de la diversité, du débordement de l'imprévisible réalité, et qui nous rappelle après Héraclite, Schopenhauer, Nietzsche ou Axelos que le monde est un jeu, comme la connaissance...» (Bianchi, Françoise, 1990, p. 25). «Au second abord, la complexité est (...) un tissu d'événements, actions, interactions, rétroactions, déterminations, aléas, qui constituent notre monde phénoménal. Ces événements, actions, interactions, rétroactions, déterminations, aléas constituent, dans leur diversité occurrence, notre monde, dans lequel ils sont nécessairement intégrés. [...] toute tentative de les concevoir isolément les uns des autres constitue une réduction unidimensionnalisante. [...] Il faut concevoir plutôt un réel tissé d'ordre et de désordre, et dont la texture réside, non pas dans l'un des paysages de deux spectres, mais dans le clair-obscur, dans l'entre-deux de l'ordre et du désordre» (*Ibid.* p. 21).

Crisis: Para Morin la crisis es el *Caos de la crisis* (el torbellino de fuerzas contradictorias). Es decir, el lugar donde se encuentran las fuerzas creadoras y las fuerzas destructoras enlazadas en un *puribucle relacional* en el que unos factores retroactúan (*feed-back*) sobre otros de forma compleja. Esto es: complementaria, concurrente y antagonista (Ciurana, 1997, p. 23).

Cultura: «Una cultura es definida por MORIN como un aparato generativo. Su existencia es fenoménica y noosférica. Los símbolos, los mitos y las ideas en general, todo lo que compone el imaginario de una sociedad/cultura, conforman el aparato generativo de la cultura: su

---

<sup>147</sup> Concepto forjado por Morin, que representa una imagen en forma de bucle para designar la necesidad ineluctable de relacionar las nociones de orden y desorden vía el concepto de interacción para concebir y comprender la noción de organización. Citado en Mukungu Kakangu, Marius. (s/f). «Un lexique...».

memoria, saberes, normas y valores. Cada cultura tiene su propia noosfera, producida por y productora de sapiens/demens, es decir, de un hombre tanto racional como imaginario, loco, demente y soñador. La cultura es la que determina el tipo de relación existente entre el hombre, la sociedad y el mundo. La forma de conocer el mundo y de conocerse a sí mismo está enraizada en cada cultura. En la relación cultura-sociedad-individuo es la cultura la que gobierna las relaciones sociales y da a cada sociedad su marca de fábrica, su identificación. La cultura cohesiona afectiva y mitológicamente a la sociedad sin que haya una normalización u homogeneización de los individuos. La cultura es aparato generativo e informacional, de invarianza, orden e identidad, que mantiene y posibilita el crecimiento de complejidad de una sociedad y, al mismo tiempo, la singulariza, le da un rostro. Toda cultura contiene ritos, tabúes y sacralizaciones, pero también contiene y es contenida por un esfera noológica que la protege, la inmuniza, respecto a elementos perturbadores del orden cultural» (Jiménez, 2002, p. 158).

Desorden: «Tout ce qui est génésique, générateur, créateur ne saurait se passer du désordre. Le désordre est inéluctable, irréductible. De même que l'on ne peut dissocier chez l'homme son visage «d'homo demens», de son visage «d'homo sapiens», de même (...) on ne peut dans le cosmos dissocier ses caractères 'déments' (chaos, déperditions, turbulences, etc.) de ses caractères 'sages' (ordre, loi, organisation). Les premiers n'ont peut-être pas besoin des seconds, mais les seconds ont toujours besoin des premiers. Tout ce qui se crée et s'organise dépense, dissipe de l'énergie. L'univers est plus shakespearien que newtonien; ce qui s'y joue est à la fois une bouffonnerie sans nom, une fable féerique, une tragédie déchirante, et nous ne savons pas quel est le scénario principal...». (Morin, 1981 [1977], p. 36).

Dialógica: Ce concept a été forgé par Edgar Morin pour exprimer la fusion en une unité complexe (c'est-à-dire à la fois complémentaire, concurrente et antagoniste) de deux ou plusieurs logiques différentes, voire contraires. Comme on le sait, le mot de dialogique n'a pas d'héritage philosophique, scientifique ou épistémologique connu. Il apparaît dans la pensée d'Edgar Morin à la fois comme réponse à un défi - (le défi de la complexité du réel qui débusque nos logiques coutumières-aristotélicienne, cartésienne, etc.) - et nécessité d'une révolution de pensée, voire des mentalités. Autrement dit, «la dialogique comporte l'idée que les antagonismes peuvent être stimulateurs et régulateurs» (Morin, 1990 [1982], p. 176-177, citado en Marius, s/d.). Le terme de dialogique «veut dire que deux ou plusieurs logiques, deux principes sont unis sans que la dualité se perde dans cette unité [...] Bien que la dialogique soit différente de la dialectique, elle est héritière de l'idée dialectique de Héraclite, Nicolas de Cuse, Hegel, Marx» (Morin, 1990, «Messie mais...», p. 266. // La *dialógica* «como instrumento heurístico está al servicio de la verificación de lo que siempre resulta evidente en todas las religiones, el hecho que los dioses que son creados por las interacciones entre los espíritus de una comunidad de creyentes tienen una existencia plenamente real y plenamente objetiva. Con una objetividad diferente pero son reales. [...] En la medida que se cree en ellos: son seres que viven por los creyentes y éstos operan con sus dioses un comercio, un intercambio de amor pagado con amor. Se les demanda ayuda o protección y, a cambio, se les dona ofrendas. Mejor aún: hay muchos cultos en los que los dioses aparecen, y lo que me ha fascinado siempre en la *macumba* es ese momento en el que llegan los dioses, los espíritus, que se apoderan de tal o cual persona, que bruscamente hablan por la boca del dios, hablan con la voz del dios, es decir que la existencia real de esos dioses es

incontestable. Pero esos dioses no existirían sin los humanos que los protegen: ¡he aquí la restricción que es necesario hacer a su existencia! En el límite, esta mesa puede aún existir tras nuestra vida, nuestro aniquilamiento, aunque no tuviese ya la función de mesa; eso sería lo que continuaría su existencia. Pero los dioses morirían todos desde que cesásemos de existir» (Morin & Le Moigne, 1999, p. 71-72).

Holográmmico/ca: La voz griega holon significa “*todo*”. Pero no se trata de una totalidad. Es un todo que no totaliza. El principio hologramático nos guía y nos permite concebir una de las características más sorprendentes e importantes de las organizaciones complejas: *En una organización, el todo está inscrito en cada una de sus partes* (Gómez Marín & Jiménez, 2002, p. 115). El principio holográfico concierne, entre otros a la complejidad socioantropológica. De acuerdo a la formulación de Morin: «el todo está en cierto modo incluido (engramado o doble inscripción) en la parte que está incluida en el todo [...] Tal idea supone la formación del todo a partir de la interacción de las partes y la retroactuación del todo sobre las partes y sus interacciones; o lo que es lo mismo, las ideas de una dialógica y una recursión » (Soto González, 1999, p. 160-161). // «Non seulement la partie est dans le tout, mais aussi le tout en tant que tout se trouve dans la partie. [...] Dans chaque individu d'une société, la société en tant que tout est présente dans l'individu (par son langage, sa culture, ses normes et prohibitions fondamentales)» (Morin, 1990, p 266). «L'hologramme est ainsi une métaphore qu'emploie Edgar Morin pour penser la complexité de la relation du tout (système) aux parties et dont la formulation structurelle, stipule que ‘L'image holographique est constituée de points (les parties) qui sont chacun, en même temps qu'un fragment singulier d'un tout, le porteur de l'information quasi totale de l'objet que représente l'hologramme’» (Bianchi, 1990, p. 11).

Imaginario: El hombre tiene un peculiar/paradójico modo de ser/existir. Su «naturaleza» es semi-real, semi-imaginaria. Podemos decir que esta «media existencia es su existencia». A este paradójico modo de ser/existir del sujeto humano corresponde correlativamente el carácter también paradójico de su conocimiento, que es al mismo tiempo objetivo/subjetivo/, real/imaginario. «Lo imaginario es el fermento del trabajo de sí sobre sí y sobre la naturaleza, a través de la cual se construye y desarrolla la realidad del hombre [...] Y puesto que llamamos locura a la conjunción de la ilusión, la desmesura, la inestabilidad, la incertidumbre, el error y el desorden, nos sentimos compelidos a ver al homo sapiens como homo demens» (Soto González, 1999, p. 230, 235).

Noosfera: Este término es acuñado en filosofía por Theilhard de Chardin. La *noosfera* es entendida como el ámbito de organización y configuración de las ideas en una cultura. (Jiménez, 2002, p. 158).

Orden: El orden moriniano es el del bucle tetralógico: interacciones (caos)/orden/desorden/organización. [...] el desorden es concebido en la dialógica permanente orde/desorden/ necesaria para entender la organización» (Soto González, 1999, p. 32)

Organización: «Agencement de relations entre composants ou individus qui produit une nouvelle unité possédant des qualités nouvelles -ou émergences, que n'ont pas ses composants-» (Morin, 1981 [1977], p. 103). // «La organización nace del caos por/en el bucle retroactivo/recursivo [...] La organización es una *disposición activa* que, siendo *producto* de las partes (*emerge de sus interrelaciones*), actúa sobre ellas de modo que las '*transforma, produce, reúne, mantiene*'. Con acierto dice Morin que 'la organización es activa: organización'» (Soto González, 1999, p. 19, 39).

Pensamiento complejo: «La idea de unidad compleja va a tomar densidad si presentimos que no podemos reducir ni el todo a las partes, ni las partes al todo, ni lo uno a lo múltiple, ni lo múltiple a lo uno, sino que es preciso que intentemos concebir juntas, de forma a la vez complementaria y antagonista, las nociones de todo y de parte, de uno y de diverso» (Soto González, 1999, p. 14).

Principios del pensamiento complejo: en el pensamiento complejo, se plantea la heterogeneidad, la interacción, el azar; todo objeto del conocimiento, cualquiera que él sea, no se puede estudiar en sí mismo, sino en relación con su entorno; precisamente por esto, toda realidad es sistema, por estar en relación con su entorno. Se podría distinguir algunos principios del pensamiento complejo: el dialógico, la recursividad, el hologramático:

1. El dialógico: A diferencia de la dialéctica no existe superación de contrarios, sino que los dos términos coexisten sin dejar de ser antagónicos.
2. Recursividad: El efecto se vuelve causa, la causa se vuelve efecto; los productos son productores, el individuo hace cultura y la cultura hace a los individuos.
3. El principio hologramático: Este principio busca superar el principio de «holismo» y del reduccionismo. El holismo no ve más que el todo; el reduccionismo no ve más que partes. El principio hologramático ve las partes en el todo y el todo en las partes.

Estos principios están atravesados por dos términos que se presentan con unos planteamientos nuevos en Morín: el concepto paradigma y el concepto de sujeto. El paradigma es una estructura mental y cultural bajo el cual se mira la realidad. Estos paradigmas, por ser culturales, son inconscientes, son como un imprinting. En esto se separa de Kuhn para quien los paradigmas son científicos, por tanto, conscientes. Con respecto al concepto de sujeto, Morín lo aplica a toda realidad viviente cualquiera que sea. El sujeto tiene tres características: su autonomía, su individualidad y por su capacidad de «computar», es decir, de procesar información: «Ego computo ergo sum» dice Morín; el hombre es el sujeto de mayor complejidad. Morín sostiene que no se puede asumir esta noción de sujeto desde un paradigma simplista. Es necesario el pensamiento complejo; aquel «pensamiento capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados» por el pensamiento no complejo. No se trata de rechazar lo simple, se trata de verlo articulado con otros elementos; es cuestión de separar y enlazar al mismo tiempo. Se trata pues, «de comprender un pensamiento que separa y que reduce junto con un pensamiento que distingue y que enlaza» (Reyes Galindo, s/f, p. 6).

**Realidad:** La nueva concepción de realidad es una identidad compleja forjada por la relación inseparable de caos/physis/cosmos. La realidad es CAOSMOS, según el neologismo creado por Morin [...] El sentimiento de realidad es «el producto de un flujo afectivo constante» y es el mismo que permite a la concepción mágica tener por reales fenómenos que la razón considera no reales. La diferencia radica en que, en la magia, no es el criterio de realidad empírico-racional el que apoya el sentimiento de realidad (Soto González, 1999, 40, 312).

**Retroacción:** En cuanto al concepto de retroacción (*feedback*) fue introducido por Wiener (1949) en la cibernética (nombre por él acuñado). Morin ve en este concepto un a «revolución conceptual». En *Science avec conscience* (1982) se nos dice que tal concepto rompe la causalidad lineal «al hacernos concebir la paradoja de un sistema causal cuyo efecto repercute en la causa y la modifica» (1982: 199). La *causalidad retroactiva* permite concebir la causalidad en bucle...» (Soto González, 1999, p. 19).

**Rekursividad:** «El principio de organización recursiva es la organización en la que los efectos y los productos son necesarios a su propia *causación* y su propia producción» (Morin, 1990 [1982], p. 169). Para comprender la organización necesitamos precisar el concepto de recursividad [...] Morin distingue dos tipos de bucle: el *bucle retroactivo* y el *bucle recursivo*. La idea de *bucle* expresa retroacción, regulación, mantenimiento de la forma, es decir, el cerramiento de un sistema sobre sí mismo. La idea de *bucle recursivo* es más compleja, pues engloba el concepto de retroacción pero le añade la condición de ser, paradójicamente, fundamento para la producción de la propia organización. Morin define así la recursividad: «todo proceso por el que una organización activa produce los elementos o efectos que son necesarios para su propia producción o existencia, proceso en circuito por el que el producto o efecto último deviene elemento primero y causa primera». No se trata, por tanto, tan sólo de retroacción reguladora, sino de recursión organizacional (Soto González, 1999, p. 19).

Bibliografía consultada para organizar el glosario:

Bianchi, Françoise. (1990). «Lecture hologrammatique de l'œuvre d'Edgar Morin». In Bougnoux, Daniel, Jean-Louis Le Moigne & Serge Proulx (dir.). *Arguments pour une méthode*. Colloque de Cerisy autour d'Edgar Morin. Paris: Éditions du Seuil, p 11-24.

Ciurana, Emilio Roger. (1997). *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, 358 p.

Gómez Marín, Raúl y Jiménez, Javier Andrés. (2002). «De los principios del pensamiento complejo». In Velilla, Marco Antonio (compil.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: Instituto Colombiano de Fomento de la Educación Superior/UNESCO, p. 113-118.

Jiménez, Javier Andrés. (2002). «Sociología y complejidad en la obra de Edgar Morin». In Velilla, Marco Antonio (compil.). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: ICFES/UNESCO, Corporación para el desarrollo Complexus, p. 154-160.

Marius, Mukungu K. (s/d). «Un lexique de la complexité». France: *L'Institut Heraclite*.

Morin, Edgard. (1981 [1977]). *La Méthode*, Tome 1. La nature de la nature. Paris: Éditions du Seuil, 1977. 399 p.

Morin, Edgar. (1990 [1982]). *Science avec conscience*. Paris: Éditions du Seuil, 315 p.

\_\_\_\_\_. (1990). «Messie, mais non». In Bougnoux, Daniel, Jean-Louis Le Moigne & Serge Proulx (dir.). *Arguments pour une méthode*. Colloque de Cerisy autour d'Edgar Morin. Paris: Éditions du Seuil, p. 254-268.

Morin, Edgar & Jean-Louis Le Moigne. (1999). *L'intelligence de la complexité*, Paris/Montréal: L'Harmattan, 332 p.

Reyes Galindo, Rafael. (s/f). «Introducción general al pensamiento complejo desde los planeamientos de Edgar Morin». España: Pontificia Universidad Javeriana, *Centro Universidad Abierta*, 8 p. (Dirección virtual: [www.javeriana.edu.co/cua/apel/Introducci%F3n%20al%20Pensamiento%20Complejo.pdf](http://www.javeriana.edu.co/cua/apel/Introducci%F3n%20al%20Pensamiento%20Complejo.pdf))

Soto González, Mario. (1999). «Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano». Valladolid (España): Universidad de Valladolid. *Facultad de Filosofía y Letras*, Tesis, 488 p.